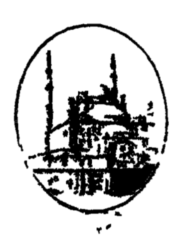
لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩١٤

في الأدب الجاهلي

تأليف

الدكتور طه حسين

أستاذ أدب اللغه العربية بالجامعه المصرية



مطبعة الاعتماد بشارع حسن الاكبر بمصر

١٣٤٥ — ١٩٢٧

مقدمة

هذا كتاب السنة الماضية حذف منه فصل وأثبت مكانه فصل وأضيفت اليه فصول وغير عنوانه بعض التغيير . وانا أرجو أن أكون قد وفقت في هذه الطبعة الثانية الى حاجة الذين يريدون أن يدرسوا الأدب العربي عامة والجاهلي خاصة من مناهج البحث وسبل التحقيق في الادب وتاريخه . وهو على كل حال خلاصة مايلقى على طلاب الجامعة فى السنتين الاولى والثانية من كلية الآداب.

١٢ مايو سنة ١٩٢٧

ط حسين

الكتاب الأول

الادب وتاريخه

---

(١) درس الأدب فى مصر

فى مثل هذا الشهر من سنة ١٩١٥ كنت أملى مقدمة « لذكرى أبى العلاء » عندما أردت اذاعته فى الناس . وكنت ألاحظ فى هذه المقدمة أن هناك فى درس الادب بمصر مذهبان : أحدهما مذهب القدماء الذى كان يمثله الاستاذ الشيخ سيد المرصفى حين كان يفسر لتلاميذه فى الازهر ديوان الحماسة « لابى تمام » أو كتاب «الكامل» للمبرّد أو كتاب « الأمالى » لأبى على القالى ، ينحو فى هذا التفسير مذهب اللغويين والنقاد من قدماء المسلمين فى البصرة والكوفة و بغداد مع ميل شديد الى النقد والغريب وانصراف شديد عن النحو والصرف وما ألف الازهريون من علوم البلاغة ؛ والآخر مذهب الاوربيين الذى استحدثته الجامعة المصرية بفضل الاستاذ « نلّينو » ومن خلفه من المستشرقين ، والذى كان ينحو فى درس الآداب العربية نحو النقاد ومؤرخى الآداب حين يعرضون لدرس الآداب الاوروبية الحية أو الآداب الاوروبية القديمة . وكنت ألاحظ أن الفرق بين المذهبين عظيم . وكنت ألاحظ أن كلا المذهبين لابد منه اذا أردنا أن نتقن الآداب العربية اتقاناً

صحيحاً ونفقه تاريخها فقهاً مقارباً وننشئ في نفوس الطلاب ملكة النقد والكتابة ونأخذهم بمناهج البحث المنتج . وكنت ألاحظ أن قد كان بين هذين المذهبين مذهب ثالث مشوّه رديء كله شر ، والخير كل الخير في أن يصرف عنه الاساتذة والطلاب صرفاً ، وهو هذا المذهب الذي كان قائماً في مدرسة القضاء ودار العلوم وفي المدارس الثانوية المصرية كلها ، والذي لا يأخذ بحظ من أسلوب القدماء في النقد ولا من أسلوب المحدثين في البحث ، وانما يحاول أن يقلّد الاوربيين فيما يسمونه تاريخ الآداب فيعمد الى الكتاب والشعراء والخطباء والفلاسفة فيترجم لهم أو يختلس لهم ترجمة من كتب الطبقات على اختلافها ، ثم يتبع كل ترجمة بشيء من شعر الشاعر أو نثر الكاتب أو بيان الخطيب ، ثم يلمّ في كل عصر بطائفة من المعاني يلفّق بعضها الى بعض في غير فقه ولا فهم ولا احتياط ولا دقة ، ويسمى هذا الخليط كلّه « أدب اللغة العربية » حيناً « وتاريخ أدب اللغة العربية » حيناً آخر . وكانت العادة قد جرت بأن يكتب أساتذة الآداب هذا الكلام للطلاب ويذيعوه فيهم فيستظهره هؤلاء الطلاب استظهاراً يستعينون به على أداء الامتحان حتى اذا فرغوا من هذا الامتحان انصرفوا عما حفظوا أو انصرف عنهم ما حفظوا ، لم ينتفعوا منه بقليل ولا كثير ، ولم يتعلموا منه نقداً ولا بحثاً ، ولم يفيدوا منه ذوقاً ولا شيئاً يشبه الذوق . وانما كان يخيّل اليهم ، وقد رأوا أنفسهم يمرّون بالآداب العربية منذ خلقها الله الى أيامنا هذه ، أن صدورهم قد وعت العلم كله ، لم يفتهم منه شيء ولم تخطئهم منه دقيقة ولا جليلة . وكانوا يزدرون بحكم هذا الغرور البريء علماء الازهر وطلابه لانهم لم يدرسوا تاريخ آداب اللغة ولم يعرفوا العصر الجاهلي ولا تكسب الشعراء بالشعر ولا تنقل الشعر في القبائل ؛ ولم يعرفوا العصر الأموي ولا مناقضة جرير والفرزدق ولا نشأة العلوم ؛ ولم يعرفوا العصر العباسي ولا ما استحدث فيه من الشعر السهل والنثر الرقيق ولا ما ترجم

فيه من فلسفة اليونان ؛ ولم يعرفوا انحطاط الادب بعد أن سقطت بغداد فى يد التتار ، ولا رقى الادب يوم قامت فى مصر دولة محمد على الكبير .

كانت هذه هى الحال فى مدارس الحكومة فى أوائل هذا القرن . وكانت الجامعة المصرية القديمة قد أخذت تغيّر هذا تغييراً قيماً ، فعنيت بالمذهبين النافعين فى وقت واحد : عهدت الى المرحوم حفنى ناصف ، ثم الى المرحوم الشيخ مهدى بدرس الادب ، وعهدت الى الاستاذ جويدى ، ثم الاستاذ نلّينو ، ثم الاستاذ ڤييت بدرس تاريخ الأدب . فبينما كان الأولان يدرسان الأدب ونصوصه المختلفة درس نقد وتحليل فيه حظ عظيم من العناية بالنحو والصرف واللغة والبيان فيبثّان فى نفوس الطلاب حب الأدب العربى القديم والميل الى قراءته واستظهار الجيد من نصوصه المختلفة وينشئان فيهم الذوق وملكة الانشاء ، كان الآخرون يدرسون التاريخ الأدبى بمناهجهم الغربية الحديثة ، فيعلمون الطلاب كيف يبحثون ويقارنون ويستنبطون . وكان كلا الاسلوبين فى الدرس يتم صاحبه ويقوى أثره ويكوّن للطالب مزاجاً أدبياً علمياً مستقيماً خليقاً أن يغيّر حياة الادب العربى فى شكلها وموضوعها ، كما يقول أصحاب القانون .

وكانت الجامعة المصرية القديمة خليقة أن تصل الى هذه النتيجة وتنتهى الى هذه الغاية لولا أن صدمتها الحرب الكبرى وأصابها العسر المالى ووقع الخلف بين أعضاء ادارتها وظهر فيها الميل الشديد الى الاقتصاد ، فعجزت طائعة أو كارهة عن دعوة الاساتذة المستشرقين ، وأضافت درس تاريخ الآداب الى درس الآداب وكلفت المرحوم الشيخ مهدى أن ينهض بالأمرين جميعاً . ولم يكن المرحوم الشيخ مهدى مؤرخ آداب وانما كان رجلا أديباً يستطيع أن يقرأ القصيدة فيفهمها ويعين تلاميذه على فهمها ، يصيب هذا الفهم حيناً ويخطئه حيناً . ومهما أنس فلن أنسى

درساً سمعته من المرحوم الشيخ مهدى بعد أن عهد اليه بتاريخ الآداب. كان هذا الدرس فى تاريخ الأدب العربى فى الأندلس، وكنت حديث عهد بدروس الاستاذ نلّينو، وكنت حديث عهد بدروس الأدب الفرنسى فى فرنسا، فلم أملك نفسى ولم أستطع أن أسيغ ما سمعت، فخرجت من الدرس وما هى الا أن نشرت فى احدى الصحف نقداً عنيفاً غضب له الاستاذ وشكانى من أجله الى مجلس ادارة الجامعة وطلب عقوبة قاسية لم تكن أقل من محو اسمى من بين طلاب البعثة العلمية للجامعة، وانقسم مجلس ادارة الجامعة فى هذا، ولم يظفر أهل الخير فيه باصلاح الامر وارضاء الاستاذ وتمكينى من العودة الى فرنسا الا بعد مشقّة وجهد.

عادت الجامعة بدرس الآداب الى النحو الذى كانت الآداب تدرس به فى مدرستى القضاء ودار العلوم. ولقد كنت أتمنى منذ عشر سنين فى مقدمة « ذكرى أبى العلاء » أن توفّق الجامعة الى استئناف أسلوبها القيّم المنتج فى درس الادب وتاريخه. ولكن الجامعة القديمة لم توفّق مع الاسف الى استئناف هذا الاسلوب

أما مدرسة القضاء ودار العلوم والمدارس الثانوية فلم يكن ينتظر ولا يرجى أن يتغير منهجها فى درس الأدب العربى. وكيف يرجى أن يتغير هذا المنهج وقد أغلقت أبواب هذه المدارس ونوافذها اغلاقاً محكماً، فحيل بينها و بين الهواء الطلق وحيل بينها و بين الضوء الذى يبعث القوة والحركة والحياة! وظلت كما هى تعيد ما تبدأ وتبدأ ما تعيد، وتكرر فى كل سنة ما كانت تكرر فى السنة الماضية، والأساتذة مطمئنون الى هذا البدء والاعادة، والطلاب مطمئنون الى هذه المذكرات يستظهرونها استظهاراً وينقشونها نقشاً على أوراق الامتحان « ويكرونها كراً » أمام لجان الامتحان، حتى اذا فرغوا من الامتحان أصبحوا أساتذة ومعلمين، واختصروا لتلاميذهم مذكرات أساتذتهم، وحفظ هؤلاء التلاميذ ونقشوا « وكروا » وظفروا

آخر الامر بالشهادات .

لم يكن ينتظر ولا يرجى أن يتغير منهج الدرس الادبى فى مدارس الحكومة . ولقد كنت أقرأ منذ أشهر احدى هذه المذكرات التى تذاع فى طلاب دار العلوم فاذا هى ما كنت أقرؤه منذ عشر سنين أو منذ خمس عشرة سنة لم تتغير، استغفر الله ! بل تغيرت فاختصرت وعمد صاحبها الى الايجاز وأسرف فيه ، رفقاً بالطلاب وتيسيراً لامر الامتحان عليهم .

و بينما كانت هذه المدارس محتفظة باسلوبها العقيم كان الازهر الشريف كلفاً بهذا الاسلوب العقيم نفسه ، تواقاً اليه مشغوفاً به أشد الشغف ، ولم لا ؟ لقد كان الازهر يطمع فى النظام و يريد أن يكون طلاّبه كطلاّب دار العلوم والقضاء ، لعلهم يظفرون بما يظفر به أولئك وهؤلاء من رضى الحكومة واعجاب العامة . واذن فلينقل نظام هاتين المدرستين الى الازهر ، وقد نقل اليه كله أو بعضه نقلا سيئاً ، وعرف الازهر الشريف شيئاً غريباً يقال له أدب اللغة هو شر ألف مرة ومرة مما عرفته دار العلوم ومدرسة القضاء . وما رأيك فى أدب يدرسه قوم لا صلة بينهم و بين الأدب: يقلدون فيه تقليداً كما يقلدون فى الفقه ، نستغفر الله ! بل هم يقلدون فى الفقه عن علم بالفقه و يقلدون فى الادب عن جهل بالأدب . وكم كان لاذعاً ذلك الألم الذى أحسسته يوم رأيت الاستاذ الشيخ سيد المرصفى يلتمس الكتب المدرسية فى « أدب اللغة » ليتعلم منها كيف يدرس الادب على النظام الجديد ليرضى حاجة الأزهر الى النظام وكلفه بهذا الرقى الذى لم يكن فى حقيقة الامر الا انحطاطاً وضعةً ، والذى نرجو مخلصين أن يبرأ منه الازهر فى وقت قريب .

لم ينقدّم درس الادب فى مدارس الحكومة ، وانحط درس الأدب فى الأزهر . وكانت نتيجة هذا كله أنك تستطيع أن تنظر الى ألوان العلم التى تدرس فى

مدارسنا على اختلافها ، فاذا كلها قد ارتقى وتقدم تقدماً يختلف قوة وضعفا ، واذا المصريون قد أخذوا منها بحظوظ لا بأس بها، الالوناً واحداً من ألوان العلم لم يتقدم أصبعاً، بل لست أشك فى أنه تأخر تأخراً منكراً، وهو الأدب العربى ! فليس بين الاستاذ الذى يدرس الادب فى هذه السنة والاستاذ الذى كان يدرسه من خمس عشرة سنة فرق ما ، وليس بين التلميذ الذى ظفر بالشهادة الثانوية الآن والذى كان يظفر بها منذ خمس عشرة سنة فرق ما . وليس أدل على هذا كله من أننا حين أردنا أن ندرس الأدب فى الجامعة الجديدة لحملة الشهادة الثانوية اضطررنا الى أن نبدأ الدرس من أوله فنعلمهم أوليات النحو والصرف والبلاغة والتاريخ فضلاً عن أوليات الأدب . وليس معنى هذا أن الأدب لم يتقدّم فى مصر، وانما معناه أن الأدب لم يتقدّم فى مدارس الحكومة والمدارس التى تقلّدها وتذهب مذهبها لتظفر بالشهادات والاجازات . وأنت تعلم أن الفرق عظيم بين مصر ومدارس مصر ؛ فبينما مصر تحيا و يعظم حظها من الحياة كلما تقدمت بها السن ، و بينما يشتد الاتصال بينها و بين أوروبا فتستغل هذا الاتصال وتنتفع به فى فروع الحياة المختلفة ، تظلّ المدارس فيها حيث كانت قبل الحرب ، حيث كانت قبل الحماية ، وقبل الاستقلال وقبل الدستور فى الأدب بنوع خاص . ذلك لأن هذه المدارس كما قلنا مغلقة قد حيل بينها و بين الهواء والضوء . ومن غريب الامر أن الحكومة ترسل البعثات العلمية الى أوربا ، حتى اذا عاد أعضاء هذه البعثات عهدت اليهم بدرس العلوم المختلفة فى المدارس ، ولكن الحكومة لا تفكر فى أن ترسل بعثات لدرس الادب وتعهد الى أعضاء هذه البعثات بتجديد هذا العلم فى دار العلوم والمعلمين وغيرها من المدارس. ولكن مصر كما قلنا ماضية فى طريقها، قوية الحظ من الحياة والقوة والحركة والاتصال بأوربا . وقد أثر هذا كله فى حياة الادب العربى تأثيراً ظاهراً ، ولكن خارج

المدارس حيث الهواء والضوء والحرية ، وحيث يستطيع الناس أن يتنفسوا ويتكلموا ويكتبوا فى غير حرج ولا ضيق . فاذا شئت أن نلتمس الأدب العربى الذى لا يخلو من حياة وقوة ونشاط فالتمسه فى الصحف اليومية وفى المجلات وفى الكتب وفى الاندية وفى الاحاديث ، فستظفر منه بالشيء الكثير الذى لا يخلو من طرافة وشخصية واستعداد صالح للنمو .

واذا ظلّت مدارسنا حيث هى وظلّ الادب فيها مثقلا بهذه الاغلال والقيود محتكراً فى هذه الجماعة التى لا تستطيع أن تجدد ولا أن تحيي وانما هى مضطرة بطبيعتها الى السكون والجمود — وقد كدت أملى كلمة الموت — فلن يستطيع الأدب العربى أن يأخذ من الحياة بحظه المقدور له ، ولن تستطيع اللغة العربية أن تأخذ بحظها من القوة ولا أن تصبح لغة علمية حيّة بالمعنى الصحيح . ولا بدّ اذا ظلّت الحال كما هى الآن أن يختلّ التوازن بين رقيّنا السياسى والعلمى والاجتماعى المطّرد وحياتنا الأدبية الجامدة . ذلك بان الميدان الصالح للحياة الادبية ، الميدان الذى تعتمد عليه الامم فى أدبها ولغتها ، ليس هو الصحف ولا المجلات بل هو المدارس التى يتكون فيها الشباب وتنشأ فيها العقول والملكات وتعدّ فيها أجيال الامة للجهاد فى الحياة. فاذا أردت أن ترقى الامة حقا فى ناحية من نواحى حياتها فاعمد الى المدرسة، فأنت واجد فى المدرسة وحدها أصلح السبل وأقومها وأوضحها الى هذا الرقى .

ما أكثر ما نشكو من أن اللغة العربية ليست لغة التعليم ، وما أكثر ما نضيق ذرعا باضطرارنا الى اصطناع اللغات الاجنبية فى التعليم العالى ! ولكن ما أقل ما نبذل من الجهد لنجعل اللغة العربية لغة التعليم ، بل نحن لا نبذل فى هذا جهداً ما . وكيف تكون اللغة العربية لغة التعليم وهى لا تدرس فى المدارس المصرية ! فاللغة العربية لا تدرس فى مدارسنا وانما يدرس فى هذه المدارس شيء غريب لا صلة

بينه و بين الحياة ، لا صلة بينه و بين عقل التلميذ وشعوره وعاطفته . وآية ذلك أنك تستطيع أن تمتحن تلاميذ المدارس الثانوية والعالية وتطلب اليهم أن يصفوا لك فى لغة عربية واضحة ما يجدون من شعور أو احساس أو عاطفة أو رأى ، فان ظفرت منهم بشىء فأنا المخطئ وأنت المصيب ؛ ولكنك لن تظفر منهم بشىء ، أو لن تظفر من أكثرهم بشىء . فان وجدت عند بعضهم شيئا فليس هو مدينا به للمدرسة وانما هو مدين بهالصحف والمجلات والأندية السياسية والأدبية .

* * *

(٢) سبيل الاصلاح

واذن فالاصلاح محتوم لا مفر منه . وما سبيل هذا الاصلاح ؟

لهذا الاصلاح سبيلان : احداهما تعلّة نلجأ اليها الآن مضطرين،لانا لانجد خيراً منها فلا بد لنا من أن نتعلل بها حتى نستطيع أن نصل الى السبيل الثانية وهى القويمة المتينة المنتجة .

فاما الاولى فهى أن نجتهد ما استطعنا فى أن نحبب الى طلاب المدارس العالية وتلاميذ المدارس الثانوية والابتدائية قراءة النصوص العربية وتفهمها ونقرب اليهم هذه النصوص ونحسن لهم اختيارها ونظهرهم على أنالأدب العربى ليس كما يمثله لهم معلموه من الشيوخ جافاً جدباً عُسِر الهضم لا سبيل الى اساغته ولا الى تذوقه ، وانما هو على عكس هذا كله لين هين خصب لذيذ ، فيه ما يرضى حاجة الشعور ، وفيه ما يقوّم عوج اللسان ، وفيه ما يصلح من فساد الخلق ، وفيه ما يرضى حاجة الانسان فى حياته الفردية والمنزلية والوطنية والانسانية أيضاً . واذا كان الشيوخ من المعلمين قد عجزوا الى الآن عن أن يظهروا تلاميذنا وطلابنا

على هذه النواحى العذبة الخصبة من أدبنا العربى فلا أقل من أن تلجأ وزارة المعارف الى الذين يستطيعون أن يعرضوا على شبابنا هذه الصور الجذّابة الحلوة من هذا الأدب البائس بأهله ومحتكريه . نعم يجب أن تلجأ وزارة المعارف الى طائفة من الفنيين الذين يدرسون الادب العربى فى ذوق ويقرأون اللغة العربية فى فهم وفقه ويتّخذون منهما ومن العناية بهما لذة ومتعة لا وسيلة الى العيش وقبض المرتب آخر الشهر . يجب أن تلجأ وزارة المعارف الى طائفة من هؤلاء الفنيين تطلب اليهم أن يتخيروا للشبان من آثار الشعراء والكتاب والعلماء فى العصور الادبية العربية المختلفة ما يقرأون ويدرسون فى المدارس ، أو بعبارة أدق ما يتعللون به فى المدارس حتى تستطيع الوزارة أن تصل الى تلك السبيل الثانية التى هى وحدها طريق الاصلاح الادبى المنتج . وهذه السبيل الثانية هى اعداد المعلمين.

نعم ! اعداد المعلمين الذين يعلّمون اللغة العربية . فليس فى مصر أساتذة لهذه اللغة لا من حيث إنها أداة للتعبير ووسيلة من وسائل البيان ولا من حيث إنها مظهر من مظاهر التاريخ ومرآة لحياة الأمة وموضوع للبحث العلمى . ليس فى مصر أساتذة للغة العربية وآدابها ، وانما فى مصر أساتذة لهذا الشىء الغريب المشوه الذى يسمونه نحواً وما هو بالنحو وصرفا وما هو بالصرف وبلاغة وما هو بالبلاغة وأدبا وما هو بالادب ، انما هو كلام مرصوف ولغو من القول قد ضم بعضه الى بعض ، تكره الذاكرة على استيعابه فتستوعبه وقد أقسمت لتقيئنه متى أتيح لها هذا . ومن الذى يستطيع أن يقول إن فى مصر أساتذة للغة العربية وآدابها ! وأنت تستطيع ان تتقصى هذه الطائفة التى احتكرت اللغة العربيسة وآدابها بحكم القانون فلن ترى فيها الا قليلا عُرفوا أو يمكن أن يعرفوا بالذوق الادبى والفقه اللغوى . وأين منهم الكاتب ؟ وأين منهم الشاعر ؟ وأين منهم الناقد ؟ وأين منهم القادر على ان يبتكر

فنا من فنون القول أو لونا من ألوان العلم أو أسلوباً من أساليب البيان ؟ هاهم أولاء قد احتكروا تعليم اللغة وآدابها منذ نصف قرن فهل تراهم استحدثوا فى اللغة وآدابها بحثا طريفا أو نشروا فيها كتاباً قيما ؟ تعال نحص آثارهم العلمية فى اللغة وآدابها منذ نظم التعليم المدنى فى مصر: كتاب مدرسى فى النحو والصرف لا يشك أحد الآن فى أنه ضئيل نحيف جدب لا يفى بالحاجة ولا يمكن الطلاب من أن يقرأوا نصاً عربياً عسيراً بعض العسر على وجهه ويفهموه كما ينبغى أن يفهم ؛ وشىء مثله فى البلاغة من الإثم أن يسمى بلاغة لأنه حوّل هذه الفنون الادبية الحلوة التى ينبغى أن يجد فيها الطلاب لذة ونعيما الى صيغ جافة معضلة كصيغ الجبر والهندسة، الا أن صيغ الجبر والهندسة تدل على علم قيم، وصيغ البلاغة هذه لا تدل الا على جمود وجفوة فى الطبع ؛ وكتاب أو كتابان فى الادب وقاك الله شر النظر فيهما ، يكفى أن تذكرهما للتلاميذ لتعرف فى وجوههم السأم والضجر و بغض اللغة العربية وأساتذة اللغة العربية . . .

ثم ماذا ؟ ثم مذكرات تذاع فى طلاب المدارس العالية استخزى أصحابها أن ينشروها على أنها كتب ، وعجز أصحابها أن يخرجوا للناس خيراً منها، فهم مكرهون على كتابتها والطلاب مكرهون على استظهارها .

ثم ماذا ؟ ثم لون من السطو على الادب القديم والعلماء المتقدمين يسمى حيناً بالاختصار، وحيناً بالاختيار، وحيناً بالتهذيب ، وما هو من هذا كله فى شىء ، انما هو المسخ والتشويه والبتر وما الى هذا كله من ألوان الافساد التى ذكرها الجاحظ فيما روى عنه ياقوت فى أول كتابه « معجم البلدان » .

هذه هى آثار القوم منذ خمسين سنة أو نحو خمسين سنة . أفترى أن هذه الآثار خليقة بأمة كالأمة المصرية كانت منذ عرفها التاريخ ملجأ الأدب وموئل الحضارة ؟

عصمت الادب اليونانى من الضياع ، وحمت الادب العربى من سطوة العجمة وبأس الترك والتتر. أفترى أن هذه الآثار تكفى ليعتز بها هؤلاء الناس ويطالبوا بان يحتكروا درس اللغة العربية والأدب فى مدارس الحكومة ما قام منها وما سيقوم؟ أما أنا فأرى أن هذه الآثار تدل على أن هؤلاء الناس قد أفلسوا وعلى أنهم أقصرَ باعاً وأضيق ذراعاً من أن ينهضوا للغة العربيـة بحاجتها فى بلد كمصر. نعم أفلسوا وأفلس معهم معهدهم العلمى الذى أنشئ لضرورة ، ويجب أن يزول بعد أن زالت هذه الضرورة. أفلسوا ؛ ولا بد لوزارة المعارف اذا كانت تقدر حاجة اللغة العربية من أن تلغى « دار العلوم » الغاء ، وتعتمد على مدرسة المعلمين من ناحية وعلى الجامعة من ناحية أخرى. فهذان المعهدان وحدهما قادران على أن يقدرا حاجة اللغة العربية ويرضيا هذه الحاجة. هذان المعهدان متصلان اتصالا متيناً بالحياة العلمية الاوروبية وبالادب الاوروبى ، يستمدان منهما قوة وقدرة على البقاء والنفع والانتاج فى حين أن مدرسة دار العلوم لا تعرف من الادب الاوروبى ولا من الحياة الاوروبية الاصوراً مشوهة ان لم تضر فلن تفيد. وكيف تتصور أستاذاً للأدب العربى لم يلمّ ولا ينتظر ان يلمّ بلغة أجنبية ولا بأدب أجنبى ولا بمنهج من مناهج البحث عن حياة اللغة وأطوار الأدب ! وكيف تتصور أستاذاً للادب العربى لا يلم ولا ينتظر أن يلمّ بما انتهى اليه الفرنج من النتائج العلمية المختلفة حين درسوا تاريخ الشرق وآدابه ولغاته المختلفة ! وانمـا يلتمس العلم الآن عند هؤلاء الناس. ولا بد من التماسه عندهم حتى يتاح لنا نحن أن ننهض على أقدامنا ونطير بأجنحتنا ونسترد ما غلبنا عليه هؤلاء الناس من علومنا وآدابنا وتاريخنا. ثم كيف تستطيع أن تتصور أستاذاً للادب العربى لا يعرف الادب العربى ولا يستطيع أن يفهمه ولا أن يفقه اسراره ودقائقه فضلا عن أن يعين الطلاب على فهمه والفقه بأسراره ودخائله ؟ صدقنى لا غناء عند هؤلاء القوم

ولا بد من العدول عنهم الى سواهم . لا بد من العدول عن دار العلوم الى المعلمين العليا والى الجامعة المصرية . ولكن على أن يعنى هذان المعهدان بالادب العربى عناية غير عنايتهما به الآن ، على أن يذهب هذان المعهدان فى درس الادب العربى مذهب الجامعة المصرية القديمة ، يدرسانه كما كان يدرسه القدماء فى عناية قوية باللغة والنحو والصرف والبيان والغريب والعروض والقافية ، ويدرسانه كما يدرسه المحدثون فى عناية قوية بفهم الصلة بين الأدب والشعب و بين الأدب وغيره من مظاهر الحياة العقلية والشعورية المختلفة ، وفى عناية قوية بتحقيق الصلة بين آداب الامم المختلفة وما يمكن أن يكون لبعضها من تأثير فى بعضها الآخر، يدرسانه معتمدين فى درسه على اتقان اللغات السامية وآدابها ، وعلى اتقان اللغتين اليونانية واللاتينية وآدابهما ، وعلى اتقان اللغات الاسلامية وآدابها ، ثم على اتقان اللغات الاوروبية الحديثة وآدابها . فمن زعم لك أن الأدب العربى يمكن أن يدرس الآن دون الاعتماد على هذا كله فهو إما مخدوع وإما مشعوذ . وكيف السبيل الى أن يدرس الأدب العربى درساً صحيحاً اذا لم تدرس الصلة المادية والمعنوية بين اللغة العربية واللغات السامية و بين الأدب العربى والأدب السامى ؟ وهل هناك سبيل الى أن يدرس الأدب العربى دون أن تفهم التوراة والأناجيل ؟ وهل تظن أن بين شيوخ الادب فى مصر من قرأ التوراة أو قرأ أحد الاناجيل ؟ وكيف السبيل الى درس الأدب العربى اذا لم ندرس اللغة اليونانية واللاتينية وآدابهما ، ولم نتبين مقدار ما كان لحضارة اليونان والرومان من تأثير فى أدبنا وفلسفتنا وعلمنا ، ولم نتبين مكانة أدبنا العربى بالقياس الى هذه الآداب اليونانية واللاتينية ؟ وهل تظن أن من شيوخ الادب فى مصر من قرأ الياذة هوميروس وإينيادة فرجيل فضلا عن تمثيل الممثلين وغناء المغنين وخطابة الخطباء وحوار المحاورين ؟ !

أليس من شيوخ الادب فى مصر من يعلم طلابه الآن أن ليس لليونان أدب ولا شعر ولا خطابة كما لاهل الضاد ؟ وكيف السبيل الى درس الأدب العربى اذا لم ندرس اللغات الاسلامية المختلفة ولا سيما الفارسية منها وتتبين ما كان لهذه اللغات وآدابها من تأثير فى أدبنا العربى الذى لم ينشأ فى برج من العاج وانما تأثر بالآداب المختلفة وأثر فيها ؟ وهل تظن أن من شيوخ الأدب فى مصر من قرأ الشهنامة أو ألمّ بشىء من شعر عمر الخيام أو من شعر السعدى أو الحافظ ؟ وكيف السبيل الى درس الادب العربى اذا لم ندرس اللغات الاوروبية الحية ونتبيّن تأثيرها فى أدبنا الحديث ؟ ثم كيف السبيل الى درس الأدب العربى اذا لم نأخذ بمناهج البحث العلمى الحديث وندرس آدابنا كما يدرس الفرنسيون والانجليز والالمان آدابهم ؟

هذا كله ، ولم أشر من المسألة الا الى أظهر أنحائها ، الا الى هذه الانحاء التى لا تحتمل جدلا ولا خلافاً . ولو أنى تعمقت بعض التعمق فأشرت الى الصلة بين مناهج البحث عن فقه اللغتين اليونانية واللاتينية وفقه اللغة العربية لأطلت وأثقلت ، ولكنى أكتفى بهذه الاشارة الموجزة التى هى أشبه بالتحدث الى العامة منها بالتحدث الى العلماء ، وأعتقد أن هذه الاشارة وحدها تكفى لاثبات ما أزعم من أن دار العلوم قد أصبحت لا تصلح لما يطلب اليها الآن من اعداد اساتذة لتعليم اللغة العربية وآدابها ، فليعدل عنها الى المعهدين اللذين يستطيعان أن ينهضا بهذا العبء ، وهما مدرسة المعلمين والجامعة .

***

(٣) الثقافة ودرس الأدب

ولم أذكر شيئاً آخر كان ينبغى أن يجىء قبل هذا كله ، لانه أساسى لا لدراسة الأدب وحده بل لكل دراسة علمية قوية منظمة ، وهو هذه الثقافة العامة

المتينة التى لا يستطيع أن يستغنى عنها طالب الأدب كما لا يستطيع أن يستغنى عنها طالب الكيمياء ، بل كما لا يستطيع أن يستغنى عنها كل انسان يريد أن يعيش عيشة راقية فى بيئة راقية . ولعل حاجة الادب الى هذه الثقافة أشد من حاجة الدراسات الاخرى على اختلافها ، فالأدب متصل بطبيعته اتصالا شديداً بأنحاء الحياة المختلفة سواء منها ما يمسّ العقل وما يمسّ الشعور وما يمسّ حاجاتنا المادية . والادب بطبيعته شديد الحاجة الى المقارنات والموازنات . وليس من سبيل الى التعمق فى الأدب على هذا النحو الا اذا كان الطالب قد تمكن من هذه الثقافة المتينة الواسعة العميقة . وكيف السبيل الى درس الأدب العربى اذا كان الطالب يجهل ، كما يجهل طلابنا وشيوخنا ، آيات الأدب الاجنبى قديمه وحديثه ، هذه الآيات التى أثرت فى حياة الانسانية كلها والتى تغلغل العلم بها فى طبقات الشعوب الغربية كافة ! ولقد يكون من العسير أن تجد فى مصر شيخاً من شيوخ الأدب قد قرأ هوميروس أو سوفوكل أو ارستوفان فضلا عن شكسبير أو تلستوى أو أبسين ، ذلك عسير ان لم يكن مستحيلا . وما رأيك فى أنك لا تكاد تجد فى فرنسا أو المانيا أو انجلترا شاباً من أوساط الناس لا يختص فى الأدب ولا يعنى بدراسته دون أن يكون قد ألمّ من هذا كله بحظ لا بأس به .

وهنا نلاحظ أن شيوخ الأدب العربى فى مصر لم يقف الامر بهم عند القصور عن مهمتهم بل تجاوزوا هذا القصور الى ما هو شر منه ، تجاوزوه الى التقصير فيما كان القدماء أنفسهم يرونه أمراً لا منصرف عنه ، فقد كان القدماء من أدباء العرب يرون — وشيوخ الأدب فى مصر يعرفون ذلك — أن الأدب هو « الأخذ من كل شىء بطرف » . وليس لهذا معنى الا أن القدماء كانوا يتخذون الثقافة المتينة الواسعة أساساً لكل بحث أدبى منتج . كان الجاحظ أديبا لانه كان مثقفا قبل أن يكون

لغويا أو بيانياً أو كاتباً . وليس من شك فى أن الجاحظ وأمثاله من الادباء فى بغداد والبصرة والكوفة وغيرها من أمصار المسلمين كانوا إبان العصر العباسي يتقنون قديمهم من لغة وأدب وفقه وحديث ورواية ، وكانوا الى اتقان هذا كله يحسنون الجديد ويتصرفون فى كثير من فنونه ، كانوا يحسنون فلسفة اليونان وعلومهم، وسياسة الفرس وحكمة الهند ، وكانوا يحسنون التاريخ وتقويم البلدان . كانوا يأخذون من كل شيء بطرف ، فكانوا أدباء وكانوا كتابا واستطاعوا أن يتركوا لنا التراث الخالد. ولو قد عاش الجاحظ فى هذا العصر لحاول اتقان الفلسفة الالمانية والفرنسية كما حاول فى عصره اتقان فلسفة اليونان . أفتظن أن لشيوخنا حظا من الثقافة يشبه حظ أدبائنا القدماء أو يدانيه ؟ كلا . هم يقولون إن الادب هو « الاخذ من كل شيء بطرف » ولكنهم أبعد الناس عن أن يأخذوا من كل شيء بطرف . هم يجهلون القديم نفسه فكيف بالجديد ! وكم من شيوخ الادب بمصر يستطيع أن يحدثك عن فلسفة اليونان التى عرفها العرب كما كان يتحدث عنها الجاحظ ومن اليه ؟ واذا كانوا يجهلون القديم العربى فكيف سبيلهم الى الجديد الاوروبى فضلا عن القديم اليونانى واللاتينى والسامى !

فأنت ترى أن اتقان الأدب العربى والوصول بدراسته الى حيث تنتج وتفيد ليس من الامور الهينة وانما هو يحتاج الى هذه الثقافة التى أشرت اليها ، والى كل هذه الدراسات التى أوجزت القول فيها ايجازاً . ستقول : ومن الذى يستطيع أن يصدق أن رجلا واحداً يستطيع أن ينهض بكل هذه الدراسات فيتقن اليونانية واللاتينية واللغات السامية ولغات الامم الاسلامية ويلمّ بكل ما ذكرت من ألوان الفنون وضروب العلم ؟ أليس اشتراط هذا كله فناً من فنون التعجيز وضربا من الاغراب والتيه والتخييل الى الناس أنك قد أخذت من هذا كله بطرف وأنك لهذا تستطيع وحدك أن تدرس الآداب وأن تحتكر درسها احتكاراً ! ومن الذى

يستطيع أن يصدق أن أستاذ الادب فى فرنسا أو فى انجلترا ينفق مثل هذا المقدار الضخم من الدراسات قبل أن يأخذ فى درس أدبه الفرنسى أو الانجليزى ؟

ستقول هذا ، وأنا كنت أنتظر أن أسمعه منك ، ولم أكن أشعر بشىء من المشقة فى أن أرد عليك هذا القول. فلنلاحظ قبل كل شىء أنى لا أعرف وأزعم أنك لن تعرف استاذاً للأدب الفرنسى أو الانجليزى يستحق هذا اللقب الا وقد أتقن اليونانية واللاتينية لغة وفقهاً وأدبا وفلسفة ، ثم أتقن الى جانب هذا كله لغتين من اللغات الحية على أقل تقدير ، ثم فرغ بعدهذا و بعد ثقافة متقنة متينة لناحية بعينها من أنحاء أدبه فأنفق فيها حياته . ثم لنلاحظ بعد هذا أن قدذهب العصر الذى كان الناس يقبلون فيه أن يلم الرجل الواحد بكل شىء و ينفرد بنوع من أنواع العلم يدرسه و ينبغ فيه ، انقضى هذا العصر وأصبح الافراد عمالا يتأثرون فى العلم كما يتأثرون فى الصناعة ، يتأثرون فى الجامعة والكلية كما يتأثرون فى المصنع والمتجر بقانون توزيع العمل . ولكن تأثرهم بهذا القانون ليس معناه أن كل واحد منهم يتقن المسألة أو المسألتين ويجهل ما عداهما ، وانما معناه أن كل واحد منهم يتخذ العدّة المتقنة لعمله ثم يوفّر جهوده وقواه على فرع من فروع هذا العمل ليكون له أشد اتقانا فى حين يفرغ رجل آخر لفرع آخر ، وعلى هذا النحو . فاذا قلنا إن هذه الدراسات المتقدمة أساسية لدرس الادب فانمـا نريد أن يفرغ لكل واحد من هذه الدراسات طائفة من الاخصائيين ، وأن يعتمد الأديب فى بحثه الأدبى على خلاصة ما ينتهى اليه هؤلاء الاخصائيون من النتائج العلمية .

ودع الأدب واقصد الى أصحاب العلم الخالص ، فحدثنى : أيستطيع صاحب الحيوان أو صاحب النبات أن يعرض لعلم الحيوان أو علم النبات ولما يأخذ لهذا العلم عدّته من اتقان الطبيعة والكيمياء على اختلاف فروعهما ؟ وهل يستطيع أن يتقن

الطبيعة والكيمياء دون أن يأخذ بحظ موفور من الرياضة والجيولوجيا والجغرافيا ؟ وهل يستطيع أن يأخذ بحظ من هذا كله دون أن يظفر قبل كل شيء بهذه الثقافة المتينة العميقة الواسعة التي يحتاج اليها كما قدمنا العالم والاديب والرجل المستنير ؟ وهل تعرف عالماً فرنسياً خليقاً بلقب العلماء لا يتقن اللغات الحية الاوروبية الراقية ولا يأخذ بحظه من اليونانية واللاتينية ؟

ثم حدثني بعد هذا . أتظن أن هذا العالم الذي اتخذ هذه العدة وتسلح بهذا السلاح يستقل بعلم الحيوان أو علم النبات أو تفرغ لما يحتاج اليه في مادته من الكيمياء والطبيعة والرياضة ؟ كلا . انه يفرغ لفرع من فروع علم الحيوان و يعتمد على ما يصل اليه أصحاب الطبيعة والكيمياء من النتائج العلمية ولكنه مضطر الى أن يتقن وسائل علمه ليكون قادرا على المراقبة والمراجعة والملاحظة والتحقيق كلما احتاج الى شيء من هذا . وكذلك الادباء أو أساتذة الادب في أوروبا ، وكذلك نريد أن يكون أساتذة الأدب في مصر . فأين دار العلوم من هذا كله ؟

(٤) الأدب

ولكن ما هذا الادب الذي ندور حوله منذ بدأنا القول دون أن نحاول التعمق فيه ؟ أليس من الخير أن نعرفه لنتبين أن من الحق اتصاله بكل هذه الدراسات وان من الحق أن تتجدد به عناية وزارة المعارف على النحو الذي قدمنا ؟ بلى ، وقد أحب أن أبسط رأيي في الأدب في غير تكلف ولا حيلة بل في غير حرص على لغة العلماء وأسلوب العلماء . فالأمر في نفسه أيسر من هذا كله وان كان الناس في مصر قد تعودوا أن يعتقدوا أن الأدب شيء غريب صعب تحديده وعسير أن نصل الى كنهه ولا تكاد ترى باحثاً محدثاً عن الادب العربي الا عني بكلمة الأدب ومعانيها

المختلفة فى العصور العربية المختلفة فوفّق فى هذه العناية أو لم يوفّق. حتى اذا فرغ من هذا عنى بتحديد المعنى الذى ينبغى أن تفهمه الآن من هذا اللفظ ، وهو فى هذا التحديد يتكلف : فان كان من أنصار القديم سجع وزواج وأسرف فى السجع والزواج ، وان كان من أنصار الجديد تحذّق وتكلف ووضع لك جملا غريبة كأنه يحدد أصلا من أصول الفلسفة العليا أو كأنه يستنزل وحياً من السماء . وموقف الباحثين من الفريقين بازاء الشعر كموقفهم بازاء الأدب : أولئك يسجعون ويزوجون، وهؤلاء يتحذقون ويستوحون . ولست أريد أن أبتكر وانما أريد أن آخذ الاشياء كما هى وأمثلها كما يتمثلها المستنيرون من الناس. والقول كثير فى أن لفظ الأدب قد اشتق من الأدْب بمعنى الدعوة الى الولائم . والقول كثير أيضاً فى تكلف الصلة بين لفظ الأدْب وبين الأدْب بمعنى الدعوة الى الولائم . ثم القول كثير فيما دلت عليه هذه الكلمة من المعانى التى اختلفت باختلاف العصور

وقد ذكرت فى غير هذا الموضع أن لاستاذنا نلّينو رأياً فى اشتقاق هذه الكلمة فهو يشتقها من الدأب بمعنى العادة ويرى أن هذه الكلمة لم تشتق من المفرد وانما اشتقت من الجمع لقد جمعت «دأب» على «أدآب» ثم قلبت فقيل «آداب» كما جمعت (بئر) و (رئم) على (أبآر) و (أرآم) ثم قلبت فقيل آبار وآرام . قال الاستاذ نلينو : وكثر استعمال (الآداب) جمعاً « للدأب » حتى نسى العرب أصل هذا الجمع وما كان فيه من قلب وخيل اليهم أنه جمع لاقلب فيه فأخذوا منه مفرده أدباً لاداْباً وجرى استعمال هذه الكلمة بمعنى العادة ، ثم انتقل من هذا المعنى الطبيعى القديم الى معانيه الاخرى المختلفة .

وظاهر أن رأى الاستاذ نلينو كرأى غيره من أصحاب اللغة يعتمد فى أصله على الفرض ، فليس لدينا من النصوص أو القرائن العلمية الواضحة ما يبيّن لنا أن لفظ

الادب قد اشتق من الأدْب بمعنى الدعوة الى الولائم أو قد اشتق من الآداب جمع دأب . ولكن الشيء الذى لاشك فيه هو أننا لا نعرف نصاً عربياً جاهلياً صحيحاً ورد فيه لفظ الادب . والشيء الذى لا شك فيه أيضاً هو أننا لا نعرف أن لفظ الأدب قد ورد فى القرآن . وكل ما نعرفه هو أن هذه المادة قد وردت فى حديث مهما يكن رأى المحدثين فيه فليس هو بالحجة القاطعة على أن النبى قد استعمل هذه المادة . وهذا الحديث هو قوله صلى الله عليه وسلم : أدبنى ربى فأحسن تأديبى . هذا الحديث لا يثبت حكما لغوياً الا اذا ثبت ثبوتاً لا يقبل الشك أو كان من الراجح على أقل تقدير أنه صح بلفظه عن النبى . ولكننا بعيدون عن هذا كله فنستطيع اذن أن نقول فى غير تردد أن ليس لدينا نص صحيح قاطع يثبت أن لفظ الادب وما يتصرف منه من الافعال والاسماء قد كان معروفاً أو مستعملا قبل الاسلام أو إبان ظهوره .

والكلام المحمول على الخلفاء الاربعة كثير . وليس هنالك سبيل لتحقيق ماصح أو لم يصح من هذا الكلام ، فليس لدينا مايمكننا من القطع بأن هذه الكلمة وما يتصرف منها قد كانت شائعة فى الحجاز أثناء السنين التى تلت وفاة النبى . واذا كانت النصوص الصحيحة القاطعة تعوزنا لاثبات أولية هذه الكلمة ومايتصرف منها فى اللغة العربية الفصحى فقد يكون من العسير أن نشك فى أن هذه الكلمة قد كانت شائعة مستفيضة أيام بنى أمية دون أن نستطيع تحديد الوقت الذى ظهرت فيه . ولكنك اذا قرأت كثرة النصوص التى استعملت فيها هذه المادة أيام بنى أمية أحسست احساساً لايخلو من قوة أن أول ما استعملت فيه هذه المادة انما هو التعليم والتعليم على النحو الذى كان مألوفاً أيام بنى أمية أى التعليم بطريق الرواية على اختلاف أنواعها : رواية الشعر ، ورواية الاخبار ، وأحاديث الاولين ، وكل مايتصل

بالعصر الجاهلى وسيرة الابطال قدمائهم ومحدثيهم وكل ما كان من شأنه تكوين الثقافة التى كان يحرص عليها العربى المستنير من الارستوقراطية الحاكمة أو من الارستوقراطية التى يعتز بها الخلفاء . ولا نكاد نرى هذه المادة مستعملة فى أول الأمر الا فعلا أو اسم فاعل فهم يستعملون أدّب ويستعملون بنوع خاص لفظ المؤدب ، وهم لا يطلقون لفظ المؤدب هذا على رواة الحديث والدين وانما يطلقونه على رواة الشعر والخبر وعلى الذين كانوا يحترفون تعليم الشعر والخبر وما الى ذلك لابناء الارستوقراطية وقد يقال أن هذه الكلمة لا تعرف فى اللغات السامية الاخرى . واذا كانت لا تعرف فى اللغات السامية الاخرى ، وليس بين النصوص العربية الجاهلية الصحيحة ما يثبتها وليست فى القرآن ولا فى الحديث ولا فيما ورد عن الخلفاء بطريقة قاطعة فمن أين تكون قد جاءت ؟

هنا نستطيع أن نفترض كما افترض الاستاذ نلينو وكما افترض غيره من اللغويين القدماء وليس فى مثل هذا الافتراض حرج . على أنى لا أحرص على هذا الفرض ولا أقول انى أرجحه أو أقويه :

من المحقق أن لغة قريش قد أثرت فى لغات العرب الآخرين بعد أن جعلها الاسلام لغة رسمية : لغة سياسة وادارة ودين ، فتكلمها العرب كافة فى آثارهم الأدبية على أقل تقدير . ولكن من المحقق أيضاً أن لغة قريش هذه قد تأثرت بلغات العرب المختلفة بعد الاسلام كما تأثرت بها قبل الاسلام . فهى مؤثرة فى هذه اللغات وهى متأثرة بها ، وليس فى هذا ما يحتاج الى بحث أو الى اثبات فهو طبيعى فى كل لغة وفى كل لهجة ، واثباته بالقياس الى لغة قريش يسير . ولكنك سترى حين تتعمق فى درس ما كان من تدوين اللغة العربية الفصحى أن علماء اللغة لم يدونوا فى كتبهم ومعاجمهم لغة قريش وحدها وانما دونوا الفاظاً كثيرة كانت

شائعة فى قبائل مختلفةمن العرب ولم تكن تعرفها قريش . وليس من اليسير الآن (مع الاسف) أن نرد هذه الالفاظ التى نملئ بها المعاجم الى مواطنها الجغرافية الصحيحة فقد سميت كلها لغة عربية وحملت كلها على هذه اللغة الفصحى ونسى الناس أن هذه اللغة العربيـة الفصحى انما هى لغة حى من أحياء العرب أو لغة اقليم من أقاليم البلاد العربية هوالحجاز . والذى نريد أن نصل اليه هو أن علماء اللغة مهما يكونوا قد دونوا من غير لغـة قريش فهم لم يدوّنوا منها الا شيئاً قليلا بالقياس الى ما أهمل اهمالا لبعد ما بينه و بين لغة قريش بوجه عام وابعد ما بينه و بين القرآن بوجه خاص . وآية ذلك هذه اللغـات اليمنية التى أشار القدماء اليها اشارة وحفظوا منها ألفاظاً ورد بعضها فى القرآن وورد بعضها الآخر فيما قيل من الشعر بلغة قريش ولكنهم أهملوها أهمالا لبعد ما بينها و بين اللغة القرشية فى أصول النحو والتصريف والاشتقاق ، وأخذ المحدثون يستنبطونها استنباطاً من النقوش . ضاع اذن شيء كثير جداً من أصول اللغات اليمنية وغير اليمنية ولم تدوّن فيه المعاجم كما دوّنت فى لغـة قريش وفى اللغتـين الساميتين الاخريين العبرية والسريانية . فاذا لم نجد مادة الأدب فى لغة قريش ولا فى العبرانية ولا فى السريانية فليس ما يمنع أن تكون هذه الكلمة قد دخلت فى لغة قريش أبان العصر الاموى ، انتقلت اليها من احدى اللغات العربية التى ضاعت . ولكن من أى اللغات ؟

ذلك شيء قد لا تكون السبيل الى معرفته يسيرة . ومهما يكن أصل هذه الكلمة ومصدرها الذى اشتقت منه فقد كانت تدل منذ العصر الاموى على هذا النحو من العلم الذى ليس ديناً ولا متصلا بالدين وانما هو شعر وخبر أو متصل بالشعر والخبر . وكانت تدل على ما تعودنا أن نفهمه منها الآن فى حياتنا العملية اليومية من لين الجانب وحسن الخلق ورقة الشمائل والحياة الملائمة لما تواضع الناس على أنه خير

بوجه عام . وكان الناس يقولون « أدّب فلانا » فيفهمون منها هذين المعنيين : علّمه الادب وهو هذا النوع من العلم الذى أشرنا اليه ، وأخذه بالادب وهو هذا النوع من الحياة التى ذكرناها . وظل لفظ الادب يدل على هذين المعنيين طوال العصر العربى الفصيح بل الى أيامنا هذه . وقد تطور هذان المعنيان تطوراً كثيراً : فاتسعا حيناً وضاقا حيناً آخر ، ومضى اللفظ مع هذين المعنيين فى سعتهما وضيقهما . فكان الأدب بمعناه الاول أيام بنى أمية وصدر العصر العباسى عبارة عن الشعر والأنساب والأخبار وأيام الناس ، ثم ظهرت علوم اللغة ودونت ، ووضعت أصولها فدخل كل هذا فى الأدب . ثم قويت هذه العلوم وتأثر المشتغلون بها بهذا القانون الطبيعى ، قانون توزيع العمل فكان التخصص وأخذت هذه العلوم تستقل واحداً فواحداً حتى اذا كان القرن الثالث للهجرة كان معنى الأدب قد عاد الى الضيق بعد السعة وأصبح لا يدل الا على هذا النحو من العلم الذى تجده فى كتب كالكامل للمبرّد والبيان والتبيين للجاحظ وطبقات الشعراء لابن سلام والشعر والشعراء لابن قتيبة . ومعنى هذا أن الأدب قد عاد أو كاد يعود فى القرن الثالث الى معناه الذى كان يدل عليه فى القرن الأول أبان العصر الأموى ، وهو الشعر وما يتصل به ويفسره من الأخبار والأنساب والأيام . وزاد أيام بنى العباس فشمل هذا النثر الفنى الذى استحدث منذ انتشرت الكتابة وارتقى العقل العربى كما سترى فيما بعد . وزاد شيئاً آخر لم يكن معروفاً أيام بنى أمية وهو هذا النحو من النقد الفنى الذى نجده أحياناً فى كتب الجاحظ والمبرّد وابن قتيبة وابن سلام التى ذكرناها آنفاً .

واذن فلم يكن النحو أدباً وان لم يكن بد منه للأديب . ولم تكن رواية اللغة من حيث مادتها أدباً وان لم يكن بد منها للأديب . ولم تكن رواية الأخبار من حيث هى تاريخ ولا رواية الأنساب من حيث هى تاريخ أدباً وان لم يكن منهما

للأديب به . انما كان الأدب بمعناه الصحيح ما يؤثر من الشعر والنثر وما يتصل بهما لتفسيرهما والدلالة على مواضع الجمال الفنى فيهما . وكان هذا الذى يتصل بالشعر والنثر لغة حيناً، ونحواً حيناً ، ونسباً وأخباراً حيناً ثالثاً ونقداً فنياً فى بعض الاحيان . ومع أن علوم اللغة قد استقلت منذ القرن الثانى فقد ظل النقد متصلا بالادب تابعاً له أو قل جزءاً منه طوال القرن الثالث والرابع . ولم يكد يستقل أو يظفر بشىء من الاستقلال أثناء هذين القرنين ، فانت ترى فى كتب الجاحظ والمبرّد وابن سلام وابن قتيبة ملاحظات فنية مفرقة فى غير نظام وعلى غير قاعدة . ولم يكن الأمر فى القرن الرابع خيراً منه كثيراً فى القرن الثالث ؛ فأنت ترى كتباً قوى فيها النقد وكاد يستأثر بها ولكنه مع ذلك لم ينفصل ولم يصبح فناً أو علماً بعينه . ولعل أوضح الأمثلة لهذا النوع من الأدب الذى يغلب فيه النقد على الرواية كتب أبى هلال العسكرى وأبى الحسن الجرجانى والآمدى . فاما أبو هلال فبين يدينا من كتبه « كتاب الصناعتين » وقد عرض فيه للشعر والنثر وحاول أن يدل على مواضع الجمال الفنى فيهما وأن يضع لذلك شيئاً يشبه الأصول والقواعد ، وبين يدينا من كتبه أيضاً كتاب « ديوان المعانى » ، و بينما النقد يغلب فى الصناعتين اذ الرواية تغلب فى ديوان المعانى ولكنها رواية منظمة قد قسمت أبواباً وصنفت فنوناً . وقل مثل هذا فى كتاب العقد الفريد لابن عبد ربه . و فى هذا القرن الرابع كانت الخصومة عنيفة بين أنصار البحترى من ناحية ، وأبى تمام من ناحية أخرى . فلما تقدم هذا القرن ظهرت الخصومة قوية أيضاً بين أنصار المتنبى وخصومه ، واستفاد النقد من هذه الخصومة ، فألف الآمدى كتابه « الموازنة بين الطائيين » وألف الجرجانى كتابه « الوساطة بين المتنبى وخصومه » . وظهرت كتب كثيرة من هذا النحو وهم النقد أن يستقلّ . ولكن هذا الاستقلال لم يتم له الا بعد مشقة ، وما كاد يظفر به حتى جمد

وأخذه الفساد من جميع أطرافه . استقل فى علم البلاغة ، وكان مظهر استقلاله كتابى عبد القاهر الجرجانى « دلائل الاعجاز » « واسرار البلاغة » . ولكن هذا الاستقلال لم ينفع النقد بل أماته وقضى عليه . والواقع انا لا نكاد نرى بعد كتابى عبد القاهر شيئاً قيما فى النقد أو فى البلاغة وانما هى كتب فاترة وأصول جافة ليست حرية أن تورق ولا أن تثمر . وحسبك انها قد جدّت وتكلفت ألوان المشقة فكانت ثمراتها الاخيرة هذا السخف الذى يدرس فى الازهر والمدارس الرسمية والذى يسمى علوم البلاغة

من هذا كله نفهم أن الأدب قد كان فى القرن الثانى والثالث والرابع يدل (كما قدمنا) على ما يؤثر من الشعر والنثر وما يتصل بهما لتفسيرهما من ناحية ونقدهما من ناحية أخرى

وهل يدل الأدب الآن على شىء غير هذا ؟ وهل يدل على شىء أكثر من هذا ؟ ألست اذا سمعت لفظ « الادب » الآن فهمت منه مأثور الكلام نظما ونثراً وما يتصل به من هذه العلوم والفنون التى تعين على فهمه من ناحية وتذوقه من ناحية أخرى

ثم هل يدل الادب عند الامم الاجنبية القديمة أو الحديثة على شىء غير هذا الذى يدل عليه عندنا ؟ فنحن اذا ذكرنا الأدب اليونانى لا نفهم منه الا مأثور الكلام اليونانى شعراً ونثراً ، نفهم منه الالياذة والاديسة ، نفهم منه شعر پندار وسافو وسيمونيد ، نفهم منه قصص الشعراء الممثلين ، نفهم منه تاريخ هيرودوت وتوسيديد ونفهم منه نثر أفلاطون وايسوقراط وخطب بيريكليس وديموستين . وقل مثل هذا فى الادب الرومانى . وقل مثله فى الادب الحديث . فلا يدل الادب الفرنسى الا على مأثور الكلام الفرنسى نظما ونثراً . فالادب اذن لا يستطيع فى

جوهره أن يتجاوز مأثور الكلام . ولكن هنا اعتراضاً له من القوة حظ عظيم : انك لا تستطيع أن تفهم الاثر الفنى للكاتب أو الشاعر اذا اعتمدت على ما تعودنا أن نعتمد عليه من علوم اللغة ومن الانساب والاخبار ومن النقد . وانما قد تحتاج الى أن تعتمد على أشياء أخرى ليس بينها و بين الادب صلة ظاهرة ، ولنضرب مثلا بشاعر عربى كالمتنبى أو أبى العلاء : فكن أقدر الناس على فهم النحو وعلوم اللغة كلها والاخبار والتاريخ ، وكن أمهر الناس فى علوم المعانى والبيان والبديع فان يكفيك ذلك فى فهم شعر المتنبى وشعر أبى العلاء ؟ وانما أنت محتاج الى الفلسفة الخلقية لتفهم المتنبى وأنت محتاج الى الفلسفة الطبيعية والى ما بعد الطبيعة والى الفلك والى علم النجوم بل الى الرياضة أحياناً لتفهم شعر أبى العلاء . واذن فنحن حين نعرف الادب بأنه مأثور الكلام وما يتصل به لتفسيره وتذوقه لا نقول شيئاً ، أو نقول كل شىء . لا نقول شيئاً اذا فهمنا مما يتصل بمأثور الكلام هذه العلوم اللغوية الفنية فقد رأيت أنها لا تكفى لتفسير الشعر والنثر أو أعانتك على تذوقهما ، فالتعريف اذن غير جامع كما يقول أهل المنطق ، ونقول كل شىء اذا فهمنا من هذا الذى يتصل بمأثور الكلام كل ما يحتاج اليه هذا الكلام ليفهم أو يذاق ، فقد رأيت حاجتنا إلى الفلسفة وفروعها لفهم المتنبى وأبى العلاء ، ويكفى أن تنظر فى أبى العلاء لترى أننا فى حاجة الى علوم الدين الاسلامى كلها والى النصرانية واليهودية ومذاهب الهند فى الديانات لنفهم شعر أبى العلاء . واذن فكل هذه العلوم والفنون تدخل فى الأدب . واذن فالادب كل شىء . واذن فالتعريف غير مانع كما يقول أهل المنطق

ولكن يجب أن نعود فنفكر فيما قدمت بين يديك فى صدر هذا الكتاب من أن الأدب كغيره من العلوم لا يمكن أن يوجد ولا أن يثمر الا اذا اعتمد على علوم

تعينه من جهة وعلى ثقافة عامة متينة عميقة من جهة أخرى . فقد ضربت لك الامثال بعلوم طبيعية يتصل بعضها ببعض ويحتاج بعضها الى بعض دون أن يكون بعضها من بعض ، فالطبيعة محتاجة الى الرياضة دون أن تكون الرياضة فصلا من فصول الطبيعة أو الطبيعة فصلا من فصول الرياضة وهنا يظهر الفرق بين الأدب وتاريخ الادب . فالادب مأثور الكلام كما قدمنا، والاديب الذي يعنى بالأدب من حيث هو أدب يستطيع ألا يتجاوز هذا الكلام الجيد نظما كان أو نثراً ، ولكن مؤرخ الأدب لا يستطيع أن يكتفي بمأثور الكلام ولا بهذه العلوم والفنون التي تتصل بمأثور الكلام اتصالا شديداً لتمكننا من فهمه وتذوقه وانما هو مضطر الى أن يتجاوز هذا الانسان من حيث هو حيوان ناطق يجب أن يعرب عما في نفسه بصورة كلامية فنية . فهو مضطر الى أن يدرس تاريخ العقل الأنساني ، وهو مضطر الى أن يدرس تاريخ الشعور . ولنعد الى التبسط فنقول أن مؤرخ الآداب مضطر الى أن يلم بتاريخ العلوم والفلسفة والفنون الجميلة وتاريخ الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية أيضاً ألماماً يختلف أيجازاً وأطنابا ويتفاوت أجمالا وتفصيلا باختلاف ما لهذه الاشياء كلها من تأثير في الشعر والنثر أو تأثر بهما . ومن هنا لا يكتفي مؤرخ الآداب اليونانية بما قدمنا بل هو يدرس تاريخ الفلسفة اليونانية ويدرس تاريخ النظم السياسية اليونانية على اختلافها ، ويدرس تاريخ الحياة الاقتصادية اليونانية ولا تظن أنا نسرف أو نغلو ولكنك لن تفهم قصص ارستوفان المضحكة ، بل لن تفهم منها شيئاً الا اذا ألممت الماما واضحا بكل هذه الأنحاء من الحياة اللاتينية في القرن الخامس قبل المسيح . وقل مثل هذا في أي عصر من عصور الادب وفي أي أمة من الامم القديمة أو الحديثة التي كان لها أدب . ولأضرب لك مثلاً عربياً آخر غير الذي قدمته لك : فهل تزعم أنك تستطيع أن تفهم همزية أبي نواس : دع عنك لومي فان اللوم

اغراء ... دون أن تعرف النظّام خاصة والمعتزلة عامة وما كان لهم من مذهب وقوة أيام أبى نواس ؟ وكيف تستطيع أن تفهم قوله :

فقل لمن يدعى فى العلم فلسفة حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء

إذا لم تعرف أنه يريد النظّام فاذا عرفت أنه يريد النظّام فانت فى حاجة الى أن تعرف من النظام . ولم عرض به أبو نواس ؟ فسترى أن النظّام كان من المعتزلة الذين يقولون أن صاحب الكبيرة مخلد فى النار ، واذ كان شرب الخمر كبيرة فصاحبها مخلد فى النار ، واذن فأنت فى فلسفة النظّام وأنت متعمق فى فلسفة المعتزلة ، وأنت مضطر الى ذلك اضطراراً ، مضطر الى أن تدرس التوحيد واختلاف أهل السنّة والمعتزلة فيه لتفهم خمرية من خمريات أبى نواس .

تاريخ الآداب اذن لا يكتفى بالآداب وانما هو يؤرخ معها كل شىء . وأى غرابة فى هذا ، فهل يكتفى تاريخ الحياة السياسية بالحياة السياسية ؟ أليس هو مضطراً الى أن يؤرخ الادب والعلم والفلسفة والاقتصاد والفنون ليعينك على أن تفهم هذه الحياة السياسية ! وهل يستطيع أن يفعل غير هذا ؟ ومتى كانت حياة الانسان مقسمة الى هذه الاقسام المنفصلة التى يستطيع بعضها أن يستغنى عن بعض استغناء تاماً ؟

يدرس مؤرخ الآداب تاريخ السياسة والاقتصاد كما يدرس مؤرخ الاقتصاد والسياسة تاريخ الآداب . وكل ما بينهما من الفرق هو أن مؤرخ الحياة السياسية يدرس هذه الحياة لنفسها ويدرس الاشياء الاخرى من حيث هى مكملة لبحثه . وكذلك مؤرخ الآداب يدرس الحياة الادبية لنفسها ويلم بالحياة السياسية من حيث هى مكملة لدرس الحياة الادبية

فقد ظهر لك اذن أن بين الأدب وتاريخ الأدب صلة ما بين الخاص والعام . فالأدب مأثور الكلام ولكن تاريخ الأدب يتناول مأثور الكلام هذا ويتناول

اليه أشياء أخرى لا سبيل الى فهم هـذا الكلام ولا الى تذوقه الا اذا فهمت وعرف تأثيرها فيه وتأثرها به

وقد نستطيع أن نوجز هذا كله فنقول : ان الادب فى جوهره انما هو مأثور الكلام نظماً ونثراً وأن هذا الكلام المأثور لا يستطيع أن ينهض الاديب بفهمه وتذوقه الا اذا اعتمد على ثقافة عامة قوية وعلى طائفة من العلوم الاضافية لا بد منها بينما تاريخ الأدب يعنى قبل كل شيء بهذا الكلام المأثور وما يتصل به ولكنه فى الوقت نفسه مضطر الى أن يوسع ميدان بحثه ويتناول أشياء قد لا يستطيع أن يتناولها من يعنى بالادب من حيث هو أدب فى تفصيل وأسهاب . وأنت اذا سألت عن هذا التاريخ الادبى ما قيمته وما نفعه رأيت أننا ينبغى أن ننتظر منه أمرين لا بد منهما : أحدهما تاريخى صرف فهو ينبئنا بالادب وما اختلف عليه من أطوار وما عمل فيه من مؤثرات متباينة بتباين العصور والبيئات . والثانى يتجاوز التاريخ بعض التجاوز ويهون على طلاب الادب درس الادب والتعمق فيه دون أن يضيعوا من وقتهم الشيء الكثير فى تحصيل أشياء لا بد لهم من خلاصاتها دون أن يتعمقوا فيها ولاسيما اذا كانوا لا يريدون أن يتخصصوا فى الادب ويتخذوه لهم صناعة. فالتاريخ الادبى يريح الطلاب وعامة المستنيرين من قراءة اشارات ابن سينا وشفائه، وما ترجم لارستطاليس وما عرف من أمور الهند ليفهموا شعر أبى العلاء ؛ يريحهم من هذا كله لانه يضع لهم خلاصات هذه الاشياء ويبين لهم مبلغ تأثيرها فى تكوين الفلسفة العلائيـة والادب العلائى . فان كانوا من عامة المستنيرين اكتفوا بما يقرأون وقنعوا بما يفهمون ؛ وان كانوا من الذين يريدون الدرس والتخصص اتخذوا هذه الخلاصات التى يقدمها اليهم تاريخ الآداب وسيلة الى بحث جديد ينهضون به هم أنفسهم . فتاريخ الآداب على قيمته التاريخية الصرفة نافع لعامة المستنيرين لانه يريحهم ويقدم

اليهم ما يحتاجون اليه ، نافع للطلاب لانه يبعث فيهم الشوق الى البحث والدرس ويعلمهم كيف يبحثون ويدرسون

(٥) الصلة بين الادب وتاريخه

على أنى أعترف بأن تاريخ الآداب لا يستطيع أن يستقل ولا أن يكون علماً منفصلا قائماً بنفسه بينه وبين الحياة الادبية من البعد مثل ما بين التاريخ السياسى والحياة السياسية . فانا أفهم حق الفهم أن الثورة الفرنسية شىء وتاريخ هذه الثورة شىء آخر وأفهم حق الفهم أن الحركة البروتستانتية شىء وتاريخها شىء آخر . ولا أستطيع أن أعد تاريخ الثورة الفرنسية ثورة ولا تاريخ الحركة البروتستانتية حركة بروتستانتية . بل أفهم حق الفهم أن يضع تاريخ الثورة ويتقنه أشد الناس بغضاً للثورة وأن يضع تاريخ الحركة البروتسنانتية ويتقنه أشد الناس انصرافاً عن البروتستانتية . ولكن الامر فى تاريخ الادب ليس على هذا النحو، فأنت توافقنى على أن من المستحيل أن يؤرخ الآداب غير الاديب كما أرّخ الثورة غير الثائر وكما يستطيع الملحدون أن يؤرخوا الديانات . ذلك لان تاريخ الادب لا يستطيع أن يعتمد على مناهج البحث العلمى الخالص وحدها وانما هو مضطر معها الى الذوق ، هو مضطر معها الى هذه الملكات الشخصية الفردية التى يجتهد العالم فى أن يتحلل منها فتاريخ الادب اذن أدب فى نفسه من جهة لانه يتأثر بما يتأثر به مأثور الكلام من الذوق وهذه المؤثرات الفنية المختلفة ، وتاريخ الآداب لا يستطيع أن يكون علماً كالعلوم الطبيعية والرياضية لانه متأثر بهذه الشخصية ، لانه لا يستطيع أن يكون بحثاً « موضوعياً » (Objectif) كما يقول أصحاب العلم وانما هو بحث « ذاتى » (Subjectif) من وجوه كثيرة . هو اذن شىء وسط بين العلم الخالص والأدب الخالص : فيه موضوعية العلم . وفيه ذاتية الادب

(٦) الأدب الانشائى والأدب الوصفى

وهنا أعود الى ما قلته فى غير هذا الموضع من أن الادب أدبان : أحدهما أدب انشائى ، والآخر أدب وصفى. فأما الادب الانشائى فهو هذا الكلام نظما ونثراً ، هو هذه القصيدة التى ينشدها الشاعر والرسالة التى ينشئها الكاتب . هو هذه الآثار التى يحدثها صاحبها لا يريد بها الا الجمال الفنّى فى نفسه ، لا يريد بها الا أن يصف شعوراً وجده أواحساساً أحسه أو خاطراً خطر فى لفظ يلائمه رقة ولينًا وعذوبة أو روعة وعنفاً وخشونة ، هو هذه الآثار التى تصدر عن صاحبها كما يصدر التغريد عن الطائر الغرد وكما ينبعث العرف من الزهرة الارجة وكما ينبعث الضوء عن الشمس المضيئة ، هو هذه الآثار الطبيعية التى تمثل نحواً من انحاء الحياة الانسانية هو هذا النحو الفنى حين يتخذ طريق الكلام ، مثله كمثل التصوير والغناء وغيرهما من هذه الفنون التى تمثل ناحية الجمال فى نفوسنا ، هذا الادب الانشائى هو الادب حقاً ، هو الادب بمعنى الكلمة الصحيح ، هو الادب الذى ينحلّ الى شعر ونثر والذى ينتجه الكتاب والشعراء لا لأنهم يريدون أن ينتجوه بل لأنهم مضطرون الى انتاجه اضطراراً فى أول الامر بحكم هذه الملكات الفنية التى فطرهم الله عليها . وهذا الادب الانشائى خاضع لكل ما تخضع له الآثار الفنية من تأثر بالبيئة والجماعة والزمان وما الى ذلك من المؤثرات الاخرى ومن تأثير فى هذه المؤثرات أيضا . هو مرآة لنفس صاحبه وهو مرآة لعصره وبيئته كلما عظم حظه من الجودة والاتقان ؛ وهو بحكم هذا متغير متطور قابل للتجديد واذن فنستطيع أن نفهم فى سهولة أن يكون فيه قديم وجديد ؛ وأن يكون بين أصحابه أنصار القديم وأنصار الجديد . يأتى ذلك من أنه متصل بمزاج الاديب أو من أنه مظهر لمزاج الاديب

ونحن نعلم أن الناس كانوا وسيظلون أبدا منقسمين فى حياتهم وشعورهم الى محافظين ومتطرفين ومعتدلين ؛ أولئك يقلدون القدماء وهؤلاء يجددون والآخرون يتوسطون بين أولئك وهؤلاء . وهذا الادب متفاوت بطبعه فى الحظ من الجود والرداءة وفى الحظ من الاتصال بنفس صاحبه والبعد عنها : هذا الشاعر صادق قوى الشخصية قليل الحفل برضا النـاس عنه أو سخطهم عليه ، فشعره خليق أن يكون قطعة من نفسه . وهذا الشاعر محب لارضاء الناس كاره لسخطهم حريص على أن يفنى فيهم لا على أن يفنوا فيه فشعره يمثل لنا الناس أكثر مما يمثله هو ، أو قل شعره يمثل الناس ولا يمثل منه هو الا هذه الناحية التى أشرنا اليها ، فأما عواطفه الخاصة وآراؤه الخاصة فلا تكاد تظهر فيه . وعلى هذا النحو يخضع الادب الانشائى لكل هذه المؤثرات التى أشرنا اليها ولمؤثرات أخرى لا نستطيع الآن أن نلم بها

وهنا يظهر الادب الثانى أو ما سميناه بالادب الوصفى . هذا الادب الوصفى لا يتناول الاشياء من حيث هى ، لا يتناول الطبيعة وجمالها ، لا يتناول العاطفة وحرارتها ؟ لا يتناول الرضا ولا السخط ، لا يتناول الفرح ولا الحزن وانما يتناول الادب الانشائى الذى يمثل هذه الاشياء تمثيلا مباشراً (كما يقولون) وهو يتناول هذا الادب الانشائى مفسراً حيناً ومحللا حيناً ومؤرخاً حيناً آخر . وهو يتناول هذا الادب الانشائى بما اتفق الناس على أن يسموه نقداً . فأما الادب الانشائى فهو (كما قدمنا) الادب حقاً . وأما الادب الوصفى فهو ما اتفق المحدثون على أن يسموه تاريخ الآداب و بينما الادب الانشائى فن كله يفسده العلم أو يكاد يفسده ان دخل فيه نرى الادب الوصفى يحاول أن يكون علما كله ولكنه لا يوفق فيضطر عند المعتدلين أن يكون مزاجا حسنا من العلم والفن أو قل من البحث والذوق . ويفسد عند المتطرفين فساداً لاغناء فيه. هذا الادب الوصفى ليس حديثاً ولا ينبغى أن نفهم

أنه أثر من آثار هذا العصر أو مظهر من مظاهر هذه النهضة الحديثة وانما هو قديم فى كل الامم التى كان لها أدب انشائى وحظ قوى من الحضارة . وليس معنى هذا أن العصر الحديث لم يؤثر فيه فقد أثر العصر الحديث فى كل شىء وفى هذا الادب الوصفى بنوع خاص : جدده فى الآداب الاجنبية وهو يحاول أن يجدده عندنا الآن انما نريد أن نقول أن الصلة بين الادب الوصفى والادب الانشائى تشبه أن تكون كالصلة بين الفنون الطبيعية والرياضية وعلومها . فقد عرف الناس الفنون الطبيعية والرياضية وانتفعوا بها قبل أن يعرفوا علوم الرياضة والطبيعة ، فمسحوا الابعاد ورفعوا الاثقال وحولوا الاجسام من هيئة الى هيئة ومن صورة الى صورة واهتدوا بالنجوم قبل أن يعرفوا أو يحققوا النظريات التى تعتمد عليها كل هذه الفنون ، بل هناك أمم عرفت الفنون ولم توفقها حياتها العقلية الى معرفة العلوم . والامر فى الادب انشائية ووصفية كالامر بين هذه الفنون والعلوم ، فقد أنشأ الشعراء والكتاب ما أنشأوا من الشعر والنثر فى غير تكلف ولا عناء بل فى غير ارادة أول الامر كما يتغنى الطائر وتتأرج الزهرة ؛ ثم كان الرقى العقلى وكان التفكير ونشأ من هذا وذاك فى أمر هذه الفنون الادبية مثل ما نشأ فى أمر تلك الفنون الرياضية والطبيعية. حاول العقل الانسانى أن يستخلص من هذه الفنون الادبية أصولها وقواعدها وأن يصوغ نظرياتها وأن يصبها فى هذا القالب العلمى التعليمى معا . وفى الحق أنك اذا نظرت فى الادب اليونانى مثلا فسترى أن الادب اليونانى قد كان فنا كله أول الامر حتى اذا كان القرن الرابع أخذ علماء الاسكندرية وأثينا يجمعون ويرتبون ويستنبطون النظريات ويضعون القواعد والاصول للنقد والبيان . وكذلك فعل الرومان . أنشأوا ثم وصفوا ورتبوا . وكذلك فعل العرب أنفسهم : أنشأ الجاهليون والاسلاميون ، وما كاد العصر العباسى يظل العرب حتى أخذوا يصفون أدبهم ويرتبونه ويستنبطون له

الاصول والنظريات . وأى شىء تقرأ فى الجاحظ والمبرد وابن قتيبة وابن سلام الا هذا الأدب الوصفى ؟ فلم يكن الجاحظ وأصحابه أدباء منشئين وانما كانوا أدباء واصفين . كانوا من الشعراء والكتاب كما يكون صاحب الرياضة من المسّاح وصاحب الطبيعة من رافع الاثقال .

فليس تاريخ الأدب حديثاً اذن وليس هو علماً متكلفاً ، وانما هو قديم وهو طبيعى أيضاً . وكل ما فى الامر أنه كغيره من العلوم والفنون متصل بالزمان والمكان والبيئة والجماعة ، متأثر بكل تلك المؤثرات التى تؤثر فى الحياة الانسانية كلها ، واذن فهو يتغير ويتطور ويتقدم ويتأخر ويرقى وينحطّ . واذن فتاريخ الأدب الذى نريد أن نستحدثه الآن ليس انشاء ولا اختراعاً ، وانما هو تجديد واصلاح لما ترك القدماء لا أكثر ولا أقل . فعلى أى قاعدة أو على أى منهج نريد أن نأخذ فى هذا التجديد والاصلاح ؟

(٧) مقاييس التاريخ الأدبى

ا — المقياس السياسى

أما ان أردنا أن نذهب مذهب شيوخ الادب فى مصر وننحو نحو هذا الادب الرسمى المألوف فى المدارس العالية والثانوية ، فالامر يسير كل اليسر . وأى شىء أيسر من أن نسلك هذه الطريقة المعبّدة التى استحدثت منذ حين ففتن بها الناس وخيّل اليهم أنها ستغير الادب كله وأنها ستضمن لهذا الجيل شرف الاختراع والابتكار فى العلم : وهذه الطريق هى النظر الى الآداب من حيث العصور التى ظهرت فيها ، وتقسيمها من هذه الناحية الى آداب جاهلية ، وآداب اسلامية ، وآداب عباسية ، وآداب نشأت فى عصر الانحطاط ، ثم آداب نشأت فى هذا العصر الحديث .

ثم يقف الباحث عند كل عصر من هذه العصور وقفة تطول ان كان يريد أن يضع كتاباً طويلا ، وتقصر ان كان يريد أن يضع كتاباً قصيراً . وهو فى هذه الوقفة يحاول أن يحيط بما ظهر فى هذا العصر من أنواع الادب وفنونه : فكلمة عن الشعر وأخرى عن النثر وثالثة عن الامثال ورابعة عن الخطابة وخامسة عن العلم وهلم جرا . حتى اذا فرغ من هذه الملاحظات العامة تناول الشعراء والخطباء والكتاب والعلماء قلّتهم أو كثرتهم ، فترجم لهم فى ايجاز مختزلا ترجمتهم اختزالاً من كتاب الاغانى أو من كتاب الثعالبي أو من كتاب ابن خلكان أو من كتب الطبقات على اختلافها . وهو ان كان من أصحاب القديم متكلف للسجع والزّواج ، وان كان من أصحاب الحديث مجتهد فى الاغراب محاول أن يسبغ على ما يكتب لوناً فرنسياً أو انجليزياً أو ألمانياً . وعلى هذا النحو يتم له تاريخ الآداب ، ويخيل اليه أنه قد استحدث علماً جديداً وأحاط بالأدب كله وكفى قرّاءه عناء البحث والدرس . ويخيل الى قرائه والى طلاب العلم منهم بنوع خاص أنهم اذا قرأوا هذا الكتاب واستوعبوه فقد قرأوا الأدب كله وحفظوه . وماذا ينقصهم وقد درسوا الأدب فى جاهليته وفى إسلامه وفى عصوره الراقية والمنحطة ، وحفظوا أسماء الشعراء والكتاب والخطباء ، واستظهروا لكل واحد منهم أبياتاً من الشعر أو قطعة من النثر ! وأى علم بالأدب يعدل هذا العلم ؟ وأى حاجة بمن حصّل هذا المقدار من العلم الى أن يبحث أو يستزيد ؟ يقنع المؤلف بانه عالم ، و يقنع الطالب بأنه محصّل ، ويظل الأدب مجهولا مقبوراً فى بطون الكتب والاسفار .

نحن لا نحب هذه الطريق ولا نريد أن نسلكها بل نحن انما نعلّم ما نعلّم فى الجامعة ، ونكتب ما نكتب فى الرسائل والصحف ، لنمحو آثار هذه الطريق ونطمس أعلامها ونمدّ مكانها طريقاً أخرى أقوم وأوضح وأهدى الى الحق .

ونحن نكره هذه الطريق لأمرين : أحدهما أنها تتخذ الحياة السياسية وحدها مقياساً للحياة الادبية : فالادب راق خصب اذا ارتقت الحياة السياسية وأزهرت ، وهو منحط جدب اذا انحطت الحياة السياسية وعقمت . وآية ذلك أن الأدب العربى كان راقياً أيام بنى أمية وصدر العصرالعباسى، لان الحياة السياسية فى هذا العصركانت فيما يظهر راقية ، فقدتمت الفتوح للعرب وسيطروا على جزء ضخم من العالم القديم ، فأزالوا دولة الفرس وهابهم يونان القسطنطينية . حتى اذا أخذ السلطان العربى فى الضعف وأخذ السلطان الاعجمى فى القوة أخذ الادب فى الضعف والانحلال ، فاذا تمت الغلبة للترك فقد محى الادب العربى أوكاد ؛ وهو يظل فى ذبوله وجموده حتى يأتى محمد على الى مصر وفى يده عصا سحرية يضرب بها الأدب فينتعش و يزهر وتمتد أغصانه النضرة فتظل الشرق العربى كله .

ولكن الذين يذهبون هذا المذهب يجهلون أن الحياة السياسية العربية ليست كما يخيّل اليهم قوة وضعفاً . فليس من المحقق مطلقا أن حياة العرب السياسية أيام بنى أمية كانت عزاً كلها ، وربما كان من المحقق أنها لم تخل من ذلّ وخنوع . وربما كان من المحقق أن خلفاء بنى أمية قد أذعنوا من بعض الوجوه لقياصرة قسطنطينية . وليس من المحقق مطلقا أن حياة بنى أمية كانت حياة أمن ودعة وطمأنينة طوال دولتهم ، بل ربما كان من المحقق أنها كانت حياة اضطراب وخوف وهلع فى أكثر الاوقات . واذا لم يكن محققا أن الحياة السياسية الاموية قد كانت حياة عز فى الخارج وأمن فى الداخل فليست هى بالحياة السياسية الراقية . وليس من المحقق اذن أن رقيها قد استتبع رقى الحياة الادبية ، وانما المعقول أن يكون اضطرابها وفسادها سببا فى اضطراب الحياة الادبية وفسادها . ومع ذلك فقد كانت الحياة الادبية راقية من غير شك أيام بنى أمية . وقل فى العصر العباسى مثل هذا .

فليس من المحقق أن رقى الأدب وانحطاطه قد تبع رقى السياسة وانحطاطها . ومن الجهل المنكر أن يقول قائل إن الادب كان منحطا فى القرن الرابع ، كما أن من المكابرة الفاحشة أن يقول قائل إن السياسة كانت راقية فى هذا القرن .

وليس معنى هذا أننا ننكر الصلة بين الأدب والسياسة ، انما نريد ألا نسرف فى أمر هذه الصلة حتى تصبح السياسة مقياسا للأدب ، ونريد ألا نأخذ السياسة على علاتها كما نأخذ الأدب على علاته ؛ وانما الاحتياط محتوم فى هذا ، فقد يكون الرقى السياسى مصدر الرقى الادبى ، وقد يكون الانحطاط السياسى مصدر الرقى الأدبى أيضا . والقرن الرابع الهجرى دليل واضح على أن الصلة بين الأدب والسياسة قد تكون صلة عكسية فى كثير من الأحيان ، فيرقى الأدب على حساب السياسة المنحطة. أليس من المعقول اذا انقسمت دولة ضخمة كالدولة العربية ونجم فى أطرافها الملوك والأمراء والثائرون أن يقع بين هؤلاء التنافس ، وأن ينشأ من هذا التنافس تشجيع الشعراء والكتاب والعلماء ، وأن ينشأ من هذا التشجيع جدّ وكدّ ، ثم توفيق الى الاجادة وظفر بها ؟ هذا هو الذى كان إبان القرن الرابع الاسلامى . وكان شىء مثله إبان النهضة الحديثة فى ايطاليا نشأ من تنافس المدن الايطالية . وكان شىء مثله فى بلاد اليونان إبان القوة اليونانية فى القرن الخامس نشأ من تنافس المدن اليونانية فى بلاد اليونان الحقيقية من جهة وفى المستعمرات اليونانية الايطالية من جهة أخرى . ومع ذلك فقد يكون الرقى السياسى سبيلا الى الرقى الأدبى . فليس من شك فى أن السياسة العربية كانت قوية عزيزة أيام الرشيد والمأمون وكانت الحياة الأدبية كذلك راقية مزهرة . وكان سلطان أغسطس قوياً شديد البأس ، فأثر ذلك فى الأدب اللاتينى . وكان سلطان لويس الرابع عشر قوياً وكان قصره مترفاً ، فأثر ذلك فى رقى الأدب الفرنسى إبان القرن السابع عشر .

فأنت ترى أن الحياة السياسية لا تصلح مطلقاً لان تكون مقياساً للحياة الادبية . وانما السياسة كغيرها من المؤثرات ، كالاقتصاد ، كالحياة الاجتماعية ، كالعلم ، كالفلسفة ، تبعث النشاط فى الادب حيناً وتضطره الى الخمول والجمود حيناً آخر . فلاينبغى أن يتخذ واحد من هذه الاشياء مقياساً للحياة الادبية كما لا ينبغى أن يتخذ الأدب نفسه مقياساً لواحد من هذه الاشياء ، انما ينبغى أن يدرس الأدب لنفسه وفى نفسه من حيث هو ظاهرة مهما تكن متأثرة بالظواهر الاخرى ومؤثرة فيها فهى على ذلك ظاهرة مستقلة يمكن أن تؤخذ من حيث هى وتحدد لها عصورها الادبية الخالصة . فهذا أحد الامرين اللذين يبغضاننا فى هذه الطريق الرسمية .

والأمر الآخر شرّ من هذا الامر وأقبح منه أثراً ، وهو أن هذا المذهب الرسمى قد يكون طويلا وقد يكون عريضاً ولكنه برىء من العمق . هو سطحى كما يقولون. هو قائم على الكذب والتضليل من جهة ، وعلى الغفلة والانخداع من جهة أخرى . هو يخيّل الى صاحبه أنه قد أحاط بالادب والادباء مع أنه لم يحط من الادب والادباء بشىء ، انما عرف جملا وصيغاً وحفظ ألفاظاً وأسماء . وآية ذلك أن هذا العلم الجديد الرسمى الذى يسمونه تاريخ الآداب العربية لم يكشف للناس عن شىء جديد فى أمر هؤلاء الشعراء الجاهليين أو الاسلاميين أو العباسيين ، وانما ظل هؤلاء الشعراء كما كانوا ، أستغفر الله ! بل خفيت شخصياتهم واضمحلت بعض الاضمحلال ، لان التاريخ الادبى الجديد لم يأخذ من هذه الشخصيات الا شيئاً قليلا اقتطفه من الكتب اقتطافاً واكتفى به ، وحمل قرّاءه على أن يكتفوا به أيضاً . وما أشك فى أن جمهرة المتأدبين الآن لا تعرف من امرئ القيس والفرزدق وأبى نواس والبحترى شيئاً يذكر بالقياس الى ما كان يعرفه المتأدبون فى القرن الخامس أو السادس فضلا عن القرن الرابع أو الثالث . فهذا التاريخ لم يقوّ حظنا من العلم

بالادب العربي وانما أضعفه ومحاه وأتى عليه أو كاد . هو علم صورى الامر فيه كعلوم البلاغة حين انتهت الى ما انتهت اليه فى كتاب التلخيص أو فى هذا الكتاب الذى يدرس فى المدارس الثانوية . كان القدماء يعرفون التشبيه ، والاستعارة ، والمجاز ، والفصل والوصل ، والقصر ، والجناس . كانوا يعرفون هذا كله معرفة علمية وفنية متصلة بالادب اتصالا قوياً . ولكن الرغبة فى الاختصار والايجاز والتعميم واستيعاب النظريات حملت طائفة من العلماء على أن يبسطوا ويخففوا ، حتى أصبحت هذه الاشياء كلها تعريفات يمكن أن تحفظ وتستظهر ، ويخيل الى حافظها وهو يستظهرها أنه قد أحاط بالعلم كله . وأمر التاريخ الادبى الآن كأمر هذه الفنون البيانية . لم يتكلف الباحث درس حياة امرئ القيس وقراءة ديوانه والجد فى فهمه وهو يعلم أن اسمه حندج بن حجر ، وأن أباه كان ملكاً قتلته بنو أسد ، وأنه ذهب الى قسطنطينية ، وأنه صاحب « قفا نبك . . . » و « ألا انعم صباحاً أيها الطلل البالى . . . » ! ولكن ما « قفا نبك . . . » هذه ؟ وما « ألا انعم صباحاً . . . » ؟ ما موضوعهما ؟ ما أسلوبهما ؟ ما قيمتهما الفنية ؟ ما مكانتهما من الشعر المعاصر لهما ما مكانتهما من الشعر الذى جاء بعدهما ؟ ما الصلة بينهما و بين نفس الشاعر ؟ ما الصلة بينهما و بين نفس الناس الذين قيلتا بينهم ؟ كل هذه مسائل لا تخطر للباحث على بال ، وهى لا تخطر للقارئ بل ربما ضاق القارئ بك ذرعاً اذا انتهت الى هذه المسائل كلها أو بعضها لأنك تقلقه وتزعجه وتشق عليه وتحاول أن تثيره عن هذا الكسل الذى اطمأن اليه اطمئناناً .

هذا النحو من البحث السطحى شرّ لأنه قاصر ولأنه عقيم ولأنه مرغب فى الكسل مثبط للهمم حاث على الخمول ولأنه سبب انحطاط الحياة الادبية حقاً . ثم هو شر من ناحية أخرى ليست أقل قيمة من كل ما قدمنا . فهو يأخذ

الأدب العربى على أنه وحدة مستقلة لاتنقسم الا بانقسام العصور . ولكن أكان الادب العربى كذلك ؟ أو بعبارة أدق : أكان الأدب العربى وحدة غير متجزئة طوال حياته ؟ كلا ! لم يكن كذلك الا قرنين على أكثر تقدير، ولعله لم يكن كذلك قرنين كاملين . فليس هناك شك فى أن هذه البلاد الكثيرة التى افتتحها المسلمون لم تخضع للسلطة المركزية العربية خضوعاً تاماً متصلا يفنى شخصيتها فى شخصية العرب ، وانما أخذت تسترد شخصيتها شيئاً فشيئاً بعيد الفتح . وما كاد القرن الرابع يظل المسلمين حتى أخذت هذه الشخصيات تظهر وتتمايز فى الأدب والعلم والاقتصاد والسياسة ، والدين أيضاً . واذن فقد ظهرت الآداب القومية فى مصر وفى سوريا وفى بلاد الفرس وفى بلاد الأندلس . ومن الإثم العلمى أن يتخذ أدب دمشق وبغداد مقياساً لهذه الآداب كلها ، فقد كان الأدب منحطاً فى بغداد حين كان مزهراً فى القاهرة وقرطبة . وكان الأدب منحطاً فى القاهرة وقرطبة وحلب حين كان مزهراً فى بغداد أو فى دمشق . بل كان الأدب منحطاً فى دمشق حين كان مزهراً فى مكة والمدينة . وكان منحطاً فى بغداد حينما كان مزهراً فى البصرة والكوفة. واذن فاتخاذ السياسة مقياساً للحياة الأدبية خطأ من هذه الناحية ايضاً. واذن فمن الإثم والجهل أن تتخذ بغداد مركزاً أدبياً للمسلمين فى جميع أوقات الخلافة العباسية. لانها كانت مركزاً للخلافة . وماذا تصنع بكل هذه الشخصيات الادبية التى تتمثل فى مصر والاندلس وفى سوريا والفرس بل فى صقلية وافريقية الشمالية ؟ لاتصنع بها شيئا ، لانك لاتعرف منها شيئاً. تجهلها لأنك لم تحاول أن تدرسها ولا أن تدرس بيئاتها المختلفة ، وانما اكتفيت بدرس الحواضر الاسلامية الكبرى ، متأثراً فى ذلك بهذا المذهب الرسمى العقيم مذهب اتخاذ السياسة مقياساً للأدب . فلنعدل اذن عن هذا المذهب ولنلتمس لنا مذهباً آخر .

ب — المقياس العلمى

هنـاك مذهب فريق من النقاد ومؤرخى الآداب فى فرنسا ظهروا إبان القرن الماضى . وهم يتفقون فيما بينهم ويختلفون : يتفقون فى أنهم يريدون أن يجعلوا تاريخ الأدب علماً كغيره من العلوم الطبيعيـة ؛ ويختلفون فى الطريق التى يسلكونها الى هذا الغرض . فأما أولهم وهو سانت بوف (Sainte-Beuve) فيريد أن يستنبط قوانين هـذا العلم الجديد من درس شخصيات الـكتّاب والشعراء درساً نفسياً عضوياً (ان صح هذا التعبير) ، ومن ترتيب هذه الشخصيات فيما بينها ، على نحو ما يصنع علماء النبات فى ترتيب الفصائل النباتية المختلفة . فهو مقتنع بأن لنفسية الكاتب أو الشاعر ومزاجه المعنوى والمـادى الأثر الموفور فيما ينتج من الآيات الأدبية البيانية ، واذن فدرس هذه النفسية وهذا المزاج أمر لا بد منه . وهو مقتنع بأن هذه النفسيات وهذه الأمزجة مهما تختلف فلا بد من أن يكون بينها تشابه ما ، والا فما استطاع الكتاب والشعراء أن يتفقوا فى العناية بفن من النثر أو فن من الشعر . فأنت اذن تستطيع أن تدرس شخصيات هؤلاء الكتاب والشعراء ، وأن تستنبط من هذا الدرس مايتمايزون به فيما بينهم من هذه الناحية وهو الذى يكوّن شخصياتهم ويحدّها ، وما يشتركون فيه من ناحية أخرى وهو الذى تعتمد عليه فى استخلاص قانونك العلمى الأدبى ، كما يستخلص العلماء قوانينهم العلمية الصرفة .

وأما ثانيهم وهو تين (Taine) فيمضى الى أبعد مما مضى سانت بوف ، فهو لا يعتمد مثله اعتماداً قوياً على هذه الشخصيات الفردية ، ولا يكاد يعتد بها الا فى احتياط وتردد ، ذلك لان القوانين العلمية عامة ، فيجب أن تعتمد على

أشياء عامة . وما شخصية الكاتب أو الشاعر فى نفسها ؟ ومن أين جاءت ؟ أتظن أن الكاتب قد أحدث نفسه أم تظنه قد ابتكر آثاره الفنية ابتكاراً ؟ وأى شيء فى العالم يمكن أن يبتكر ابتكاراً ؟ أليس كل شيء فى حقيقة الامر أثراً لعلة قد أحدثته وعلة لأثر سيحدث عنه ؟ وأى فرق فى ذلك بين العالم المعنوى والعالم المادى ؟ واذن فلا ينبغى أن تلتمس الكاتب أو الشاعر عند الكاتب أو الشاعر نفسه ، وانما ينبغى أن تلتمسهما فى هذه المؤثرات التى أحدثتهما والتى يخضع لها كل شيء انسانى .

الفرد ، ما هو ؟ هو أثر من آثار الامة التى نشأ فيها ، أو قل من آثار الجنس الذى نشأ منه : فيه أخلاقه وعاداته وملكاته ومميزاته المختلفة . وهذه الاخلاق والعادات والملكات والمميزات ما هى ؟ هى أثر لهذين المؤثرين العظيمين اللذين يخضع لهما كل شيء فى هذه الدنيا : المكان وما يتصل به من حاله الاقليمية والجغرافية وما الى ذلك ، والزمان وما يستتبع من هذه الاحداث المختلفة سياسية كانت أو اقتصادية أو علمية أو دينية ، هذه الاحداث التى تخضع كل شيء للتطور والانتقال . الكاتب أو الشاعر اذن أثر من آثار الجنس والبيئة والزمان ، فينبغى أن يلتمس من هذه المؤثرات وينبغى أن يكون الغرض الصحيح من درس الأدب والبحث عن تاريخه انما هو تحقيق هذه المؤثرات التى أحدثت الكاتب أو الشاعر وأرغمته على أن يصدر ما كتب أو نظم من الآثار .

وأما الثالث وهو برونتيير (Brunetière) فقد مضى فى هذه الطريق الى أبعد مما مضى صاحباه ، ولم يحاول أقل من أن يخضع فنون الأدب وأنواعه لنظريات النشوء والارتقاء على مذهب أصحاب التطور من أنصار دروين . ولم لا ؟ واذا كان الكائن الحىّ خاضعاً بطبعه لقوانين النشوء والارتقاء أو لقوانين التطور ، وكان

الأدب أثراً من آثار الانسان الذى هو كائن حى ، فلا بد من أن يخضع مثله لهذه القوانين . وأنت اذا فكرت فى أمر فنّ من فنون الأدب فسترى أنه ينشأ و يتطور و يتحوّل من حال الى حال ، ويمضى فى هذا النطور والتحوّل حتى يشتد البعد بين أصله وفرعه ، على نفس النحو الذى تطور به الانسان وانتهى اليه من أصله الاول . وعلى غير هذا النحو لا سبيل الى فهم الأدب حقاً . واذن فليس شأن الكاتب أو الشاعر فى نفسه عظيماً ، وانما الشأن شأن هذه الفنون الأدبية التى بعثها الكتاب والشعراء : كيف نشأت ومن أين نشأت ، وكيف تطورت ، والى أين تطورت . وخذ مثلاً لذلك الشعر التمثيلى : أنظر اليه كيف نشأ عند اليونان ومن أين نشأ ، وما هذه الاسباب الدينية والسياسية والأدبية والاجتماعية التى عملت فى انشائه . ثم انظر اليه كيف تطور وارتقى حتى بعد الأمد جداً بين آثار سوفوكل وأوريبيد و[illegible] وما كان يأتيه أول الأمر المحتفلون باعياد باكوس . ثم انظر اليه كيف جرى بالأطوار المختلفة المتباينة حتى وصل الى ما وصل اليه فى القرن السابع عشر فى فرنسا ، مجتهداً دائماً فى أن تكون حياته ملائمة للبيئة التى يعيش فيها . ثم انظر اليه كيف يمضى فى تطوره هذا ، حتى اذا كان القرن التاسع عشر ظهر أنه لا يستطيع أن يلائم البيئة التى يعيش فيها فأدركه من التطور ما أدركه فأماته أو كاد يميته واعتمدت [illegible] على النثر أكثر من اعتمادها على الشعر ، واجتهد ما بقى من التمثيل الشعرى [illegible] فى أن يلائم عصره و بيئته . . . وعلى هذا النحو يمضى صاحبنا معنيا [illegible] وتطورها أكثر من عنايته بالاشخاص ومميزاتهم .

وأصل هذه المحاولات كلها ما كان من ظهور هذه النهضة العلمية [illegible] أثرت على كل شىء فى القرن الماضى والتى خلبت العقول [illegible] ولما آتت من الثمر الجدى الملموس بهذه الاختراعات الكثيرة [illegible]

الانسان تغييراً يوشك أن يكون تاماً . فتن الناس بالعلم وانصرفوا أو كادوا ينصرفون عن كل ما لا تظهر عليه صبغة علمية ما . ولم يكن بد للفلسفة والآداب والتاريخ من أن تحيا ، ولم يكن بدّ لها من أن تلائم بين حياتها و بين بيئتها الجديدة التي تحيا فيها، فلتأخذ هي أيضاً صبغة علمية ما . فأما الفلسفة فقد أسرع بها أوجوست كومت الى هذه الصبغة العلمية الوضعية المعروفة ، وأما التاريخ فقد أسرع به أصحابه الى نحو من الفلسفة أول الامر، ثم الى نحو من العلم آخر الأمر، وهم لا يزالون يجدّون الى الآن والى غد فى اثبات أن تاريخهم علم كغيره من العلوم . وأما الادب فقد أسرع به هؤلاء الثلاثة الذين قدمنا الاشارة اليهم الى هذه الصبغة العلمية التي حاولوا أن يصبغوه بها . ولكن أوفّقوا فيما حاولوا ؟ كلا ! لم يوفّقوا ولا يمكن أن يوفقوا ، لا لشيء الا لما قدمناه من أن تاريخ الأدب لا يستطيع بوجه من الوجوه أن يكون «موضوعياً» صرفاً وانما هو متأثر أشد التأثر وأقواه بالذوق، وبالذوق الشخصي قبل الذوق العام . وأنت تستطيع أن تقرأ هذه الآثار القيمة التي تركها سانت بوف ، فسيكون موقفك منها موقفك من الآيات الفنية القيمة ، وستجد فى قراءتها لذة تعدل اللذة التي تجدها عند ما تقرأ آثار موسيه أو لامارتين أو فيني أو غيرهم من الذين كتب عنهم سانت بوف ؛ ولن تجد هذه اللذة العلمية التي لا تخلو من جفاء وحموضة عند ما تقرأ هذه الآثار . ذلك لأن سانت بوف لم يستطع أن يكون عالماً ولا أن يستنبط قوانين ، لم يستطع أن يمحو شخصيته ولا أن يخفف من تأثيرها ، فأنت تراه فيما يكتب وأنت تسمعه وأنت تتحدث اليه وأنت تستكشف عواطفه وميوله واهواءه ، وتستكشفها فى غير مشقة ولا عناء ، وأنت تعرف أنه كان متأثراً بالحب فى هذا الفصل وكان متأثراً بالبغض والحسد فى ذلك الفصل . أفتظن أنك تستطيع أن تظفر من شخصية نيوتون ولامارك

ودروين وباستور فى آثارهم العلمية الخالصة بمثل ما تظفر به من شخصية سانت بوف فى آثاره الأدبية؟ كلا! لان هؤلاء كانوا علماء، ولان هذا كان أديباً ؛ والعلم شىء والأدب شىء آخر .

لا سبيل اذن الى أن يبرأ مؤرخ الآداب من شخصيته وذوقه ، وهذا نفسه كاف فى أن يحول بين تاريخ الأدب و بين أن يكون علماً . وهَبْهُ استطاع أن يبرأ من ذوقه ومن شخصيته وأن يعالج آثار الادباء كما يعالج صاحب الكيمياء عناصره فى معمله ، فأول نتيجة لهذا أن يصبح تاريخ الأدب جافاً بغيضاً ، وأن تنقطع الصلة انقطاعاً تاماً بينه و بين الادب الانشائى ، وأن يصبح جدباً لا يحبب هذا الأدب الانشائى الى القراء ولا يرغبهم فيه ، بل أن يصبح جدباً لا يميل الناس الى قراءته هو . ومتى رأيت رجلا من المستنيرين يفرغ لكتاب من كتب الكيمياء أو الطبيعة أو الجيولوجيا ، لينفق وقته و يرفه على نفسه و يستنير فى العلم ! اذن فسيصبح تاريخ الأدب نوعاً من الكيمياء والطبيعة والجيولوجيا يعنى به المختصون وحدهم و ينصرف عنه المستنيرون . وقد يكون احتمال هذا يسيراً لو أن تاريخ الأدب استفاد من هذا الضيق الذى يضطره اليه حرصه على أن يكون علماً ، ففسّر لنا الظواهر الادبية واستنبط لنا قوانينها كما تفسر لنا العلوم الطبيعية ظواهر الطبيعة وتستنبط لنا قوانينها . ولكنه لن يظفر من هذا بشىء ذى غناء ، ذلك لأنه مهما يقل فى البيئة والزمان والجنس ومهما يقل فى تطور الفنون الادبية ، فستظل أمامه عقدة لم تحلّ بعد ولن يوفّق هو الى حلها ، وهى نفسية المنتج فى الادب والصلة بينها و بين آثارها الأدبية : ما هى هذه النفسية ؟ ولم استطاع فكتور هوجو أن يكون فكتور هوجو وأن يحدث ما يحدث من الآيات ؟. العصر ؟ فلم اختار هذا العصر شخصية فكتور هوجو دون غيره من ابناء فرنسا جميعاً

ومن فرنسا خاصة ؟ . البيئة ؟ فلم اختارت البيئة فكتور هوجو دون غيره من الفرنسيين ؟ . الجنس ؟ فلم ظهرت مزايا الجنس كاملة أو كالكاملة فى شخص فكتور هوجو دون غيره من الاشخاص الذين يمثلون هذا الجنس تمثيلا قوياً صحيحاً ؟ ! وبعبارة موجزة : سيظل التاريخ الأدبى عاجزاً عن تفسير النبوغ ، ولن يوفّق هو الى تفسير النبوغ ، وانما هى علوم اخرى تبحث وتجدّ ، وقد تظفر وقد لا تظفر. ولن يستطيع التاريخ الأدبى أن يكون علماً منتجاً حتى تظفر هذه العلوم وتحل لنا عقدة النبوغ . وما دام التاريخ الأدبى لا يستطيع ان يفسر لنا ، بطريق علمية صحيحة، نفسية المنتج والصلة بينها وبين ماانتج ، ومادام التاريخ الأدبى لا يستطيع ان يبرأ من شخصية الكاتب وذوقه فلن يستطيع أن يكون علماً . والحق أنى لا أفهم لم يحرص على أن يكون علماً .

مهما يكن من شىء فنحن مضطرون الى أن نعدل عن هذا المذهب العلمى كما عدلنا عن ذلك المذهب السياسى ، وأن نلتمس لنا مذهباً آخر غيرهما .

ج — المقياس الأدبى

وما أظن الا أنك قد أحسست هذا المذهب الثالث الذى نختاره ونقف عنده ونتخذه سبيلا الى البحث عن أدب اللغة العربية وتاريخه . أحسست هذا المذهب ولمحته فى كل ما قدمنا من الفصول . فنحن لا نطمئن الى أن يكون تاريخ الآداب علماً كله ، لأن ذلك يبرئه من شخصية المؤلف ويحرمه الذوق ويضطره الى أن يكون جافا عقيما ، ونحن أشد الناس حرصاً على أن يكون تاريخ الآداب من اللين والخفة والخصب بحيث يحبب الأدب الى الناس من جهة يستطيع تفسير الظواهر الأدبية واستكشاف الصلة بينها من جهة أخرى . ونحن

لا نطمئن الى أن يكون هذا التاريخ فناً كله ، لأن ذلك يحول بينه و بين أمرين لا قوام له بدونهما : أحدهما الانصـاف ؛ وما رأيك فى مؤرخ للآداب يدرس الشعراء والـكتاب فلا يتأثر فى هذا الدرس ولا فيما ينتهى اليه من النتائج الا بذوقه وميـله وهواه ؟ وهل تظن أن من الميسور أن يطمئن الانسان الى كاتب يتخذ ذوقه وحده مقياساً للاذواق جميعاً ، و يتخذ هواه وحده وسيلة الى محو الاهواء جميعاً ، و يتخذ شخصيته وحدها وسيلة الى إفنـاء الشخصيات جميعاً ؟ وهل تظن مؤرخا كهذا ينتج فى تاريخه غير نفسه أو يعرض عليك صورة غير صورته ؟ انى أحب أن أتبين فى تاريخ الآداب ذوق المؤرخ وشخصيته ، ولكنى أحب أن أتبين الى جانبهما أذواقاً وشخصيات أخرى هى أذواق الـكتاب والشعراء وشخصياتهم . بل أنا أحب أن أتبين هذه الاذواق والشخصيات قبـل أن أتبين ذوق المؤرخ وشخصيته ، ولا أحب أن أرى المؤرخ نفسه الا عن بعد ، ولا أحب أن يظهر فى كتابه الا فى شىء من التلطف وعلى شىء من الاستحياء ، والا فانى أنصرف عنـه انصرافاً وأزهد فيه زهداً وأحس أنه يريد أن يكرهنى على ما يحب هو لا على ما أريد أنا . وقد يكون العـلم نفسه أبغض الاشـياء الىّ اذا أكرهت عليه اكراهاً .

أما الامر الثانى فهو العقم ؛ فكما أن تاريخ الآداب يضطر الى الجدب والعقم حين يحاول أن يكون علماً كله لأنه يتكلف من الأمر ما لا يطيق ، فهو يضطر الى الجدب والعقم حين يكتفى بأن يكون فناً كله لأنه يضطر نفسه الى شىء من القصور أعتقد أنه يستطيع أن يبرأ منه . وأى نفع لهذا التاريخ الذى لا يحاول فيه صاحبه بحثاً ولا استقصاء ولا تجرداً من ميوله واهوائه ، وانما هو يعيد عليك صورته وذوقه وميله كلما عرض لـكاتب أو شاعر أو أديب .

فتاريخ الآداب اذن يجب أن يجتنب الاغراق فى العلم، كما يجب أن يجتنب الاغراق فى الفن، وأن يتخذ لنفسه بين الامرين سبيلا وسطاً . ومع ذلك فأنا أحس أن لا بد من معالجة هذه المسألة بشيء من الوضوح والجلاء . فلنلاحظ قبل كل شيء أن مؤرخ الآداب لا يستطيع أن يستغنى عن طائفة من العلوم الصرفة التى لا أثر فيها للفن . وهو مضطر الى ان يتقن هذه العلوم اتقاناً ويحسن الانتفاع بها : فهو مضطر مثلاً الى أن يتقن فقه اللغة . ولست أستطيع أن أفهم مؤرخاً للآداب لا يتقن لغة الآداب التى يريد أن يؤرخها ؛ وليس فقه اللغة من الفنون، وليس للذوق الشخصى والهوى الشخصى أثر فيه وانما هو علم له أصوله وقوانينه ومناهجه . وهو مضطر أيضاً الى أن يتقن علوم النحو والصرف والبيان والتاريخ، والى أن يتقن بنوع خاص مناهج هذه العلوم كلها . ثم هو مضطر فوق هذا كله الى أن يتقن مناهج البحث الأدبى نفسها فيعرف كيف يستكشف النص الادبى، فاذا استكشفه فكيف يقرؤه، فاذا قرأه فكيف يحققه ويضبطه، فاذا فرغ من هذا كله فقد فرغ من « عملية » الإعداد ووصل الى عمله الأدبى الصرف الذى يظهر فيه ذوقه وتتجلى فيه شخصيته . أريد أن أدرس شعر أبى نواس، فأنا مضطر أول الأمر الى أن أبحث عن هذا الشعر — ولهذا البحث المنظم قواعده وأصوله — فاذا وجدت هذا الشعر فأنا مضطر الى أن أقرأه وأحقق نصوصه وأقارن مقارنة علمية دقيقة بين النسخ التى تشتمل عليه، فاذا استخلصت من هذه النسخ المختلفة والنصوص المتباينة نصاً انتهى اليه بحثى واختيارى، فأنا مضطر الى أن أقرأ هذا النص قراءة الباحث المنقّب الذى يريد أن يفهم ويفسر ويحلل ويستخلص ما فى هذا الشعر من خصائص لغوية أونحوية أو بيانية، فاذا أنا فرغت من هذا كله فاستكشفت النص وحققته وفسرته

واستخلصت خصائصه ومميزاته ، مستعيناً فى هذا كله بهذه العلوم المختلفة التى يجمعها لفظ أجنبى لا أعرف كيف أترجمه الى العربية (L'erudition) فقد انتهى القسم العلمى الخالص من عملى كمؤرخ للآداب و بدأ القسم الفنى الذى أجتهد ما استطعت فى أن أخفف تأثير شخصيتى فيه ولكنى أعتمد فيه ، سواء أردت أم لم أرد ، على الذوق . وهـذا القسم هو النقد . فمهما أحاول أن أ كون عالماً ومهما أحاول أن أ كون « موضوعياً » —ان صح هذا التعبير— فلن أستطيع أن أستحسن القصيدة من شـعر أبى نواس الا اذا لاءمت نفسى ووافقت عاطفتى وهواى ولم تثقل على طبعى ولم ينفر منها مزاجى الخاص . أنا اذن عالم حين أستكشف لك النص وأضبطه وأحققه وأفسّره من الوجهة النحوية واللغوية وأزعم لك أن هذا النص صحيح من هذه الوجهة أو غير صحيح ؛ ولكنى لست عالماً حين أدلك على مواضع الجمال الفنى من هذا النص . واذن فليس عليك أن تقبل ما أقوله وليس لك أيضاً أن تنكره ، وانما لك أن تنظر فيـه فاذا وافق هواك فذاك ، وان لم يوافق هواك فلك ذوقك الخاص .

فأنت ترى أن تاريخ الآداب منقسم بطبعه الى هـذين القسمين : القسم العلمى ، والقسم الفنى . ولكن هذين القسمين ليسا متمايزين ، فليس الكتاب من كتب التاريخ الادبى ينقسم الى جزأين أحدهما علمى والآخر فنى ، وانما الحقيقة الواقعة أن القسم العلمى الخالص يستقل فى كثير من الاحيان ، فينفرد فريق من العلماء بالبحث عن علومهم وتدوين الكتب فيها ، وربما يعنى أحدهم بالموضوعات الخاصة الضئيلة فى ظاهر الامر فيقتلها بحثـاً واستقصاء ويضع فيها الكتاب أو الكتب الممتعة . أولئك يعنون باستكشاف النسخ المخطوطة ووصفهـا وتاريخها ونقدها من الوجهة المـادية الصرفة : من جهة الحبر والورق وخصائص الخط

وما كتب عليها من تعليقات وما اختلف عليها من أحداث وما تنقلت اليه من دور الكتب ومن وقعت فى أيديهم من الملاك . وهؤلاء يعنون بدرس نص من النصوص من الوجهة اللغوية الصرفة ، ومن حيث هو متصل بالعصر اللغوى الذى أنشئ فيه أو غير متصل ، ومن حيث مقدار هذا الاتصال ، ومن حيث ما المؤلف من حظ فى العلم بلغته وإتقانها ، ومن حيث ما يمكن أن يكون للغات الاجنبية من تأثير فى لغة المؤلف ، وغير ذلك مما يتصل بهذا النحو من البحث . وربما يفرغ رجل آخر للبحث عن شخصية كاتب أو شاعر أو عالم فيسلك الى ذلك سبلا مختلفة ، يلتمس شاعره أو كاتبه أو عالمه فيما ترك من الآثار ، ويلتمسه فى آثار غيره من المعاصرين له ، ويلتمسه فى آثار غيره من الذين جاءوا بعده ، بل يلتمسه احياناً فى آثار الذين سبقوه فمهّدوا لوجوده وتفوّقه وأعدّوا المؤثرات المختلفة التى عملت فى تكوين مزاجه وطبعه . ثم يجتهد فى تحقيق الصلة بينه وبين عصره وبيئته وجنسه وفى تحقيق ما بينه وبين هذه المؤثرات من تفاعل . ومثل هذا النوع من البحث العلمى الخالص كثير لا يكاد يبلغه الاحصاء ، هو الزهرة الحقيقية لجهود اللغويين والباحثين عن الأدب وتاريخه . وعلى هذه الجهود الخصبة فى حقيقة الامر والتى يزدريها فى كثير من الاحيان المشغوفون بما يحقق المنفعة العاجلة أو يبهر لضخامته وفخامته ، تقول على هذه الجهود يقوم التاريخ الادبى الصحيح . فلو أن عالماً فرنسياً مثلا أراد أن يضع كتاباً فى تاريخ الأدب الفرنسى مستوفياً لشرائط البحث العلمى الفنى جميعاً لما وفّق الى شىء مما يريد ولأنفق حياته فى غير غناء لو لم يكن هؤلاء العلماء المتواضعون الذين أشرنا اليهم قد مهدوا له سبيل البحث ووضعوا بين يديه خلاصات قيمة لهذا الدرس القوى العنيف الخصب الذى تناولوا به أنحاء الحياة الادبية الفرنسية فى عصورها وظروفها وموضوعاتها المختلفة ، هذا يقف حياته على

درس شخصية شاعر ، وهذا يقف حياته على تحقيق النصوص التى تركها هذا الشاعر ، وهذا يقف حياته على البحث عن هذه النصوص واستكشافها ، وهلم جرا . وأنت تستطيع أن تنظر فى المجلات الأدبية الفرنسية مثلا سواء منها ما يصدر لجمهور المستنيرين كمجلة العالمين ومجلة باريس والمجلة الفرنسية ، وما يصدر منها للمتخصصين من العلماء كمجلة العلماء ، لنعرف مقدار ما يبذل العلماء من الجهود فى النحو العلمى الخالص من تاريخ الآداب .

يستقل اذن هذا النحو العلمى من حيث هو ويعرض له العلماء ؛ ولكن مؤرخ الآداب يستغله ويستثمر نتائجه ، ويضيف اليها جهده العلمى الخاص وجهده الفنى الخاص أيضاً ، ومن هذه الجهود كلها يتم له فى كتابه هذا المزاج الذى نسميه تاريخ الآداب والذى نجد فيه حين نقرؤه لذة العقل ولذة الشعور والذوق جميعاً .

(٨) متى يوجد تاريخ الآداب العربية

ومن هنا يظهر لك فى وضوح وجلاء أن تاريخ الآداب الذى ليس علماً كله ولا فنا كله ليس من اليسر والسهولة بحيث يظن هؤلاء الذين يتهالكون عليه ويتنافسون فيه ويستبقون الى وضع الكتب فى موضوعاته العامة والخاصة ؛ فهو ، الى ما يحتاج اليه من شخصية قوية لها من الذوق الأدبى حظ عظيم ، ومن شخصية قوية لها من العلوم الأدبية التى أشرنا الى بعضها حظ عظيم أيضا ، محتاج الى شىء آخر لا بد له منه وهو هذه الجهود العلمية المتفرقة التى لا تحصى والتى تهيئ له مواده الاولية ان صح هذا التعبير ، محتاج الى من يستكشف له النصوص ويحققها ويفسرها ويعدّها للدرس والفهم ، محتاج الى من يقدم له هذه العلوم المختلفة من لغة ونحو وصرف وبيان . واذا كان المؤرخ لا يستطيع أن ينهض

وحده ببعض هذا العبء فلا بد من أن ينهض بهذا العبء قبله هؤلاء العمال المتواضعون الذين ينفقون حياتهم فى دور الكتب ويرون أنفسهم أسعد الناس يوم يظفرون باستكشاف نص أو تحقيقه أو فهمه .

من هنا نستطيع أن نقول إن الوقت لم يؤن بعد لوضع تاريخ أدبى صحيح يتناول آدابنا العربية بالبحث العلمى والفنى ، ذلك لان هذه الجهود المتفرقة لم تبذل بعد ، ولأن هذه العلوم المختلفة لم تعرف على وجهها العلمى الصحيح عندنا بعد . وكيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربى وأنت لم تستكشف ولم تحقق ولم تفسر كثرة النصوص العربية القديمة فى الجاهلية والاسلام ! وكيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربى ولم يدوّن للغة العربية فقهها على نحو ما دوّن فقه اللغات الحديثة والقديمة ، ولم ينظم للغة العربية نحوها وصرفها على نحو ما نُظّم للغات الحديثة والقديمة نحوها وصرفها ، ولم يعنَ الباحثون بوضع المعاجم التاريخية التى تبين لك ، معتمدة على النصوص الصحيحة ، تطور الكلمات فى دلالتها على المعانى المختلفة فتمكنك بذلك من أن تفهم النصوص الأدبية على وجهها وكما أراد أصحابها لا كما تريد هذه المعاجم المختلطة التى تعتمد عليها فى البحث ! ثم كيف تريد أن تضع تاريخ الآداب العربية وما تزال شخصيات الكتاب والشعراء والعلماء مجهولة أو كالمجهولة لا نكاد نعرف منها الا ما حفظه الأغانى وكتب التراجم والطبقات ؟

ثم كيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربى والتاريخ السياسى العربى لم يدون بعد على وجهه، والتاريخ العلمى العربى لم يدوّن بعد على وجهه، والتاريخ الفنى العربى لا يزال مجهولا ، وتاريخ المذاهب والآراء لم يتجاوز كتاب الملل والنحل وما يشبه كتاب الملل والنحل ، وآداب الكثرة من الامم الاسلامية التى تكلمت

العربية مجهولة أو كالمجهولة ، لا نستثنى من ذلك الا هؤلاء الذين عاشوا فى الشام والعراق والحجاز أثناء القرون الثلاثة الاولى بعد الاسلام .

لا بد من أن يدرس هذا كله درساً علمياً، ومن أن يفرغ له العلماء يتقسمونه فيما بينهم ؛ حتى اذا أثمرت هذه الجهود كان من الممكن أن يعتمد عليها مؤرخ الآداب فى وضع تاريخ قيّم ممتع ، يختصر كل هذه الجهود و يعطى منها للمستنيرين والطلاب صورة تحبب اليهم الأدب وترغبهم فيـه وتحثهم على الاسـتزادة من البحث والدرس . وما دامت هـذه الجهود لم تبذل ، وما دامت هـذه النتائج المتفرقة لم تعرض ، فلا تصدق من يزعم لك أنه يضع تاريخاً لآداب اللغة العربية بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة . ان لفظ التاريخ نستعملها نحن الآن فيما يستعمل فيه الاجانب لفظ (Histoire) .

وأصل هذه الكلمة الوصف ، والوصف كما فهمه ارسطوطاليس عندما كتب تاريخ الحيوان . فتاريخ الآداب معناه وصف الآداب وصفاً علميـاً من بعض الوجوه، كما أن التاريخ الطبيعى معناه الوصف العلمى للكائنات الطبيعية . ومن أراد أن يصف شيئاً من الاشـياء وصفاً علمياً فنياً صادقاً يعطيك منـه صورة مشابهة أو مقاربة فلابد له من العلم بما يصف . وما رأيك فيمن يصف ما يجهل ؟ هو اما كاذب أو صاحب خيال . والحق أن كثرة الذين يكتبون فى تاريخ الأدب العربى يكذبون و يتخيلون : يكذبون حين يصفون لك حياة بغداد من الوجهة الادبية والعلمية والفنية والسياسية ، فهم لا يعرفونها لانهم لم يبحثوا عنها ولم يلتمسوها فى مصادرها وانما قرأوا صحفاً فى الاغانى وغير الاغانى ، فقلدوا وأسرفوا فى التقليد أو بالغوا فاسرفوا فى المبالغة ، يكذبون حين يرسلون لك هذه الاحكام التى يتناولون بها الـكتّاب والشعراء ، لأنهم لم يقرأوا الكتّاب ولا الشعراء . وأنت تستطيع أن

تصدقنى مطمئناً ، فليس بين أولئك وهؤلاء الذين يتهالكون على تاريخ الأدب ويحتكرون تعليمه والكتابة فيه من قرأ ديوان البحترى كله قراءة فضلا عن الدرس والنقد التحليلى ، وأمر الشعراء جميعاً كأمر البحترى عند هؤلاء الناس . شعراؤنا لا يزالون مجهولين ، وكتابنا لا يزالون مجهولين ، وأدبنا كله لا يزال مجهولا ، لأن الذين يتكلفون تعليمه ونشره يجهلونه ، وهم يجهلونه لأنهم لا يقرأونه ، وان قرأوه أو قل ان قرأوا منــه شيئاً فهم لا يفهمونه على وجهه . واذن فليس من الغلو ولا من التشاؤم ولا من تثبيط الهمم فى شىء أن نقول إن هــذا الجيل الذى نعيش فيه لن يستطيع أن ينتج تاريخ الآداب العربية ، وكل ما يستطيع أن يعمل — وليته يستطيع — هو أن يعنى بكلية الآداب ومدرسة المعلمين عناية تمكنهما من اخراج هؤلاء العمّال الذين أشرنا الى أمثــالهم فى أوروبا والذين يقفون حياتهم وجهودهم على تهيئة الأرض وإعداد مواد البناء . فاذا تهيأ لهم من ذلك شىء ملائم فقد يمكن أن ينتظر البدء فى وضع تاريخ الآداب .

(٩) الحرية والأدب

على أن هناك شرطا أساسيا آخر أحببت أن أفرد له هذا الفصل ، لأنه ليس ضروريا بالقياس الى تاريخ الآداب وحده بل هو ضرورى بالقياس الى الأدب الانشائى ، وهو ضرورى بالقياس الى العلم ، وهو ضرورى بالقياس الى الفلسفة ، وهو ضرورى بالقياس الى الفن ، وهو ضرورى بالقياس الى الحيــاة العقلية والشعورية كلها ، أريد به حرية الرأى .

وأنا أحب ألا تضجر ولا تسأم ، فلن أحدثك عن حرية الرأى كما تعوّد أصحاب القانون والدستور والصحف أن يحدثوك عنهــا ، وأكبر ظنى أنك تعلم من هذا

الحديث مثل ما أعلم، وأنك تقدس الحرية كما أقدسها وتراها شرطاً أساسياً للحياة الصالحة كالحرية السياسية وكالحرية الاجتماعية ، انما أريد أن أحدثك عن هذه الحرية التى يطمع فيها كل علم ناشئ ليستطيع أن يقوى وينمو ويأخذ بحظه من الحياة ، هذه الحرية التى تمكنه من أن ينظر الى نفسه كأنه كائن موجود ووحدة مستقلة ليس مدينا بحياته لعلوم أخرى أو فنون أخرى أو عوامل اجتماعية وسياسية ودينية أخرى . أريد أن يظفر الأدب بهذه الحرية التى تمكنه من أن يُدرس لنفسه ، التى تمكنه من أن يكون غاية لا وسيلة ، فالأدب عندنا وسيلة الى الآن، أو قل ان الأدب عند الذين يعلمونه ويحتكرونه وسيلة منذ كان عصر الجمود العقلى والسياسى ، بل قل إن اللغة كلها وما يتصل بها من علوم وآداب وفنون لا تزال عندنا وسيلة لا تدرس لنفسها، وانما تدرس من حيث هى سبيل الى تحقيق غرض آخر ، وهى من هذه الناحية مقدسة ، وهى من هذه الناحية مبتذلة . وقد يكون من الغريب أن تكون اللغة والآداب مقدسة ومبتذلة فى وقت واحد . ولكنها فى حقيقة الامر مقدسة ومبتذلة : مقدسة لانها لغة القرآن والدين ، وهى تدرس فى رأى أصحاب الأدب القديم من حيث هى وسيلة الى فهم القرآن والدين . ومبتذلة لأنها لاتدرس فى نفسها ، ولأن درسها اضافى ، ولأن الاستغناء عنها قد كان يكون ميسورا لو أمكن أن يفهم القرآن والحديث بدونها ، ولأن الفقه خير منها وأشرف ، ولأن التوحيد خير منها وأشرف ، لأن هذه العلوم الدينية تدرس لنفسها ، تدرس لأن الله قد أخذ الناس بدرسها والعلم بها ، تدرس لانها تحقق منافع الناس فى الدنيا والآخرة . اللغة والآداب اذن مقدسة ومبتذلة . وهى من حيث هى مقدسة لا تستطيع أن تخضع للبحث العلمى الصحيح . وكيف تريد أن تخضعها للبحث العلمى الصحيح والبحث العلمى الصحيح قد يستلزم النقد والتكذيب

والانكار، والشك على أقل تقدير. وما رأيك فى الذى يعرّض الأشياء المقدسة لمثل هذه الأعراض! وهى من حيث هى مبتذلة لا تستطيع أيضاً أن تخضع للبحث العلمى الحديث، ومن ذا الذى يعنى بالأدب واللغة وعلومهما وهى وسائل؟ أليس خيرا من ذلك أن يعنى بالغايات؟ ومن ذا الذى يستطيع أن يعنى باللغة والأدب وعلومهما وهى قشور؟ أليس خيراً من ذلك أن يعنى باللباب؟ وعلى هذا النحو يصبح الدرس العلمى للغة والأدب خطراً من جهة، ومزدرى مهيناً من جهة أخرى. وكيف تريد أن يدرس علم درساً ينشئه وينميه ويمكنه من الازهار والاثمار وهو خطر مهين فى وقت واحد؟

أظن انك استطعت الآن أن توافقنى على أن الحرية بهذا المعنى شرط أساسى لنشأة التاريخ الأدبى فى لغتنا العربية. فأنا أريد أن أدرس تاريخ الآداب فى حرية وشرف، كما يدرس صاحب العلم الطبيعى علم الحيوان والنبات، لا أخشى فى هذا الدرس أى سلطان. وأنا أريد أن يكون شأن اللغة والآداب شأن العلوم التى ظفرت بحريتها واستقلت بها من قبل، والتى اعترفت لها كل السلطات بحقها فى الحرية والاستقلال، أتظن أن فى مصر مثلا سلطة تستطيع أن تعرض لكلية الطب أو كلية العلوم وما يدرس فيهما من مذاهب التطور والنشوء والارتقاء وما الى ذلك؟ كلا! لأن هذه العلوم قد استقلت وحملت السلطات فى العالم كله على أن تعترف لها بالاستقلال، لأن هذه العلوم تدرس لنفسها وقد أرغم الناس جميعاً على أن يعترفوا لها بأنها تدرس من حيث هى غايات لا وسائل. وقد وصل الأدب فى أوروبا الآن الى هذه المنزلة، ووصل بعد جهد ومشقة، ولم يصل الا فى هذا العصر الاخير، ولكنه قد وصل بالفعل وأصبح يدرس لنفسه، وأصبح يستمتع من الحرية بمثل ما تستمتع به الطبيعة والكيمياء، وأصبح

خصومه لا يحاربونه بالسلاح الادارى أو القضائى كما كانوا يفعلون من قبل ، وانما يحاربونه بالسلاح العلمى الادبى الخالص ، فيقيمون الحجة و يتجادلون بما يلائم مزاجهم من قوة أو ضعف ومن لين أو عنف .

على هذا الشرط وحده يستطيع الأدب العربى أن يحيا حياة ملائمة لحاجات العصر الذى نعيش فيه من الوجهة العلمية والفنية، و إلا فما لى أدرس الأدب لأعيد ما قال القدماء؟ ولم لا يكتفى بنشر ما قال القدماء ؟ وما لى أدرس الأدب لأقصر حياتى على مدح أهل السنة وذم المعتزلة والشيعة والخوارج وليس لى فى هذا كله شأن ولا منفعة ولا غاية علمية ؟ ومن الذى يستطيع أن يكلفنى أن أدرس الادب لأكون مبشراً بالاسلام أو هادماً للالحاد وأنا لا أريد أن أبشر ولا أريد أن أناقش الملحدين وأنا أكتفى من هذا كله بما بينى و بين الله من حظ دينى ؟ تستطيع أن تصدقنى فأنا أوثر أى صناعة من الصناعات مهما تكن مهينة مزدراة على صناعة الأدب كما يفهمها هؤلاء الذين يدرسون الأدب من حيث هو وسيلة لا أكثر ولا أقل . وهب السلطة السياسية أخذت المؤرخين بأن يضعوا تاريخهم تحت تصرف السياسة فلا يكتبون ولا يدرسون الا اذا كان فيما يكتبون أو يدرسون تأييد للسلطة السياسية أو نحو من أنحاء تصرفها . أليس المؤرخون جميعا ، ان كانوا خليقين بهذا الاسم ، يؤثرون أن يبيعوا الفول أو الكراث على أن يكونوا أدوات فى أيدى السياسة يفسدون لها العلم والاخلاق !

الأدب فى حاجة اذن الى هذه الحرية ، هو فى حاجة الى ألاّ يعتبر علما دينيا ولا وسيلة دينية ، وهو فى حاجة الى أن ينحرر من هذا التقديس ، هو فى حاجة الى أن يكون كغيره من العلوم قادراً على أن يخضع للبحث والنقد والتحليل والشك والرفض والانكار ، لأن هذه الاشياء كلها هى الاشياء الخصبة

حقاً . واللغة العربية فى حاجة الى أن تنحلل من التقديس ، هى فى حاجة الى أن تخضع لعمل الباحثين كما تخضع المادة لتجارب العلماء . يوم يتحرر الأدب من هذه التبعية ويوم تتحلل اللغة من هذا التقديس يستقيم الأدب حقاً و يزهر حقاً و يؤتى ثمرا قيما لذيذا حقا . أتذكر القرون الوسطى حين لم يكن يباح للناس تشريح الجسم الانسانى لأنه كان مقدساً لا ينبغى أن يمس بما يهينه ؟ ثم أتذكر ماذا كان تأثير ذلك فى علوم الطب وفى فنون التصوير والتمثيل ؟ ثم أتذكر يوم أبيح للناس أن يدرسوا جسم الانسان بالتشريح ويخضعوه لهذا الدرس الدقيق ؟ أتذكر ماذا أحدث ذلك من الاثر فى العلوم الطبيعية وفى الفنون الطبية ، وكيف نشأ عن ذلك أن استقامت فنون التصوير والتمثيل استقامة صحيحة منتجة ؟ هذا بعينه شأن اللغة والأدب : لن توجد العلوم اللغوية الأدبية ولن تستقيم فنون الأدب إلا يوم تتحلل اللغة والأدب من التقديس ويباح لنا أن نخضعها للبحث كما تخضع المادة لتجارب العلماء . ولكن هذه الحرية التى نطلبها للأدب لن ننال لا ننا نتمناها ، فنحن نستطيع أن نتمنى ، وما كان الامل وحده منتجاً ، وما كان يكفى أن تتمنى لتحقق أمانيك . انما ننال هذه الحرية يوم نأخذها بأنفسنا لا ننتظر أن تمنحنا اياها سلطة ما ، فقد أراد الله أن تكون هذه الحرية حقاً للعلم ، وقد أراد الله أن تكون مصر بلداً متحضراً يتمتع بالحرية فى ظل الدستور والقانون .

فلتكن قاعدتنا اذن أن الأدب ليس علماً من علوم الوسائل يدرس لفهم القرآن والحديث فقط ، وانما هو علم يدرس لنفسه و يقصد به قبل كل شىء الى تذوق الجمال الفنى فيما يؤثر من الكلام . ؟

الكتاب الثانى

الجاهليون

لغتهم وأدبهم

تمهيد

وهذا نحو من البحث عن تاريخ الجاهليين ولغتهم وأدبهم جديد ، لم يألفه الناس عندنا من قبل ، وأكاد أثق بأن فريقاً منهم سيلقونه ساخطين عليه ، وبأن فريقاً آخر سيزورّون عنه ازوراراً . ولكنى على سخط أولئك وازورار هؤلاء أريد أن أذيع هذا البحث ، أو بعبارة أصح أريد أن أقيده ، فقد أذعته قبل اليوم حين تحدّثت به الى طلابى فى الجامعة . وليس سراً ما تحدّث به الى أكثر من مائتين .

ولقد اقتنعت بنتائج هذا البحث اقتناعاً ما أعرف أنى شعرت بمثله فى تلك المواقف المختلفة التى وقفتها من تاريخ الأدب العربى . وهذا الاقتناع القوى هو الذى يحملنى على تقييد هذا البحث ونشره فى هذه الفصول ، غير حافل بسخط الساخط ولا مكترث بازورار المزورّ . وأنا مطمئن الى أن هذا البحث وإن أسخط

قوماً وشق على آخرين ، فسيرضى هذه الطائفة القليلة من المستنيرين الذين هم فى حقيقة الأمر عدّة المستقبل وقوام النهضة الحديثة وذخر الأدب الجديد .

ولقد تناول الناس منذ حين مسألة القديم والجديد ، واشتدّ فيها اللجاج بينهم ؛ وخيّل الى بعضهم أنه يستطيع أن يقضى فيها بين المختصمين . ولكنى أعتقد أن المختصمين أنفسهم لم يتناولوا المسألة من جميع أطرافها ، فهم لم يكادوا يتجاوزون فنون الأدب التى يتعاطاها الناس من نثر وشعر ، والأساليب التى تصطنع فى هذه الفنون والمعانى ، والألفاظ التى يعمد اليها الكاتب أو الشاعر حين يريد أن يتحدّث الى الناس بعواطف نفسه أو نتائج عقله . ولكن للمسألة وجهاً آخر لا يتناول الفن الكتابى أو الشعرى ، وانما يتناول البحث العلمى عن الأدب وتاريخ فنونه .

نحن بين اثنتين : إما أن نقبل فى الأدب وتاريخه ما قال القدماء ، لا نتناول ذلك من النقد إلا بهذا المقدار اليسير الذى لا يخلو منه كل بحث والذى يتيح لنا أن نقول : أخطأ الأصمعى أو أصاب ، ووفّق أبو عبيدة أو لم يوفق ، واهتدى الكسائى أو ضل الطريق ، وإما أن نضع علم المتقدّمين كله موضع البحث . لقد أنسيت ، فلست أريد أن أقول البحث ، وانما أريد أن أقول الشك ، أريد ألا نقبل شيئاً مما قال القدماء فى الأدب وتاريخه إلا بعد بحث وتثبت إن لم ينتهيا الى اليقين فقد ينتهيان الى الرجحان .

والفرق بين هذين المذهبين فى البحث عظيم ؛ فهو الفرق بين الايمان الذى يبعث على الاطمئنان والرضا ، والشك الذى يبعث على القلق والاضطراب وينتهى فى كثير من الأحيان الى الانكار والجحود . المذهب الأوّل يدع كل شىء حيث تركه القدماء لا يناله بتغيير ولا تبديل ولا يمسه فى جملته وتفصيله الا مساً رفيقاً .

أما المذهب الثانى فيقلب العلم القديم رأساً على عقب ، وأخشى ان لم يمح أكثره أن يمحو منه شيئاً كثيراً .

ولندع هذا النحو من الكلام العام ولنوضح ما نريد أن نقوله بشىء من الأمثلة :

بين يدينا مسألة الشعر الجاهلى نريد أن ندرسها وننتهى فيها الى الحق . فأما أنصار القديم فالطريق أمامهم واضحة معبّدة ، والأمر عليهم سهل يسير . أليس قد أجمع القدماء من علماء الأمصار فى العراق والشأم وفارس ومصر والأندلس على أن طائفة كثيرة من الشعراء قد عاشت قبل الاسلام وقالت كثيراً من الشعر ؟ أليس قد أجمع هؤلاء العلماء أنفسهم على أن لهؤلاء الشعراء أسماء معروفة محفوظة مضبوطة يتناقلها الناس ولا يكادون يختلفون فيها ؟ أليس قد أجمع هؤلاء العلماء على أن لهؤلاء الشعراء مقداراً من القصائد والمقطوعات حفظه عنهم رواتهم وتناقله عنهم الناس ، حتى جاء عصر التدوين فدوّن فى الكتب وبقى منه ما شاء الله أن يبقى الى أيامنا ؟ واذا كان العلماء قد أجمعوا على هذا كله فرووا لنا أسماء الشعراء وضبطوها ونقلوا الينا آثار الشعراء وفسروها ، فلم يبق إلا أن نأخذ عنهم ما قالوا راضين به مطمئنين اليه . فاذا لم يكن لأحدنا بدّ من أن يبحث وينقد ويحقق فهو يستطيع هذا دون أن يجاوز مذهب أنصار القديم . فالعلماء قد اختلفوا فى الرواية بعض الاختلاف وتفاوتوا فى الضبط بعض التفاوت . فلنوازن بينهم ولنرجح رواية على رواية ولنؤثر ضبطاً على ضبط ، ولنقل : أصاب البصريون وأخطأ الكوفيون ، أو وفق المبرّد ولم يوفّق ثعلب . لنذهب فى الأدب وفنونه مذهب الفقهاء فى الفقه بعد أن أغلق باب الاجتهاد : هذا مذهب أنصار القديم ، وهو المذهب الذائع فى مصر ، وهو المذهب الرسمى أيضاً ، مضت عليه مدارس

الحكومة وكتبها ومناهجها على ما بينها من تفاوت واختلاف .

ولا ينبغى أن تخدعك هذه الألفاظ المستحدثة فى الأدب ، ولا هذا النحو من التأليف الذى يقسم التاريخ الأدبى الى عصور ، ويحاول أن يدخل فيه شيئاً من الترتيب والتنظيم ؛ فذلك كله عناية بالقشور والأشكال لا يمسّ اللباب ولا الموضوع . فما زال العرب ينقسمون الى بائدة وباقيـة ، والى عاربة ومستعربة . وما زال أولئك من جُرْهُم ، وهؤلاء من ولد إسماعيل . وما زال امرؤ القيس صاحب « قفانبك . . . » وطَرَفة صاحب « لخَوْلَةَ أطلالٌ . . . » وعمرو بن كلثوم صاحب « ألاَ هُبِى . . . » . وما زال كلام العرب فى جاهليتها وإسلامها ينقسم الى شعر ونثر ، والنثر ينقسم الى مرسل ومسجوع ، الى آخر هذا الكلام الكثير الذى يُفرغه أنصار القديم فيما يضعون من كتب وما يلقون على التلاميذ والطلاب من دروس .

هم لم يغيّروا فى الأدب شيئاً . وما كان لهم أن يغيروا فيه شيئاً وقد أخذوا أنفسهم بالاطمئنان الى ما قال القدماء وأغلقوا على أنفسهم فى الأدب باب الاجتهاد كما أغلقه الفقهاء فى الفقه والمتكلمون فى الكلام .

وأما أنصـار الجديد ، فالطريق أمامهم معوجّة ملتوية ، تقوم فيها عقاب لاتكاد تحصى . وهم لا يكادون يمضون إلا فى أناة وريث همـا الى البطء أقرب منهما الى السرعة . ذلك أنهم لا يأخذون أنفسهم بإيمان ولا اطمئنـان أوهم لم يرزقوا هذا الايمان والاطمئنان . وقد خلق الله لهم عقولا تجد من الشك لذة وفى القلق والاضطراب رضا . وهم لا يريدون أن يخطوا فى تاريخ الأدب خطوة حتى يتبينوا موضعها ، وسواء عليهم وافقوا القدماء وأنصار القديم أم كان بينهم و بينهم أشد الخلاف .

هم لا يطمئنون الى ما قال القدماء ، وانما يلقونه بالتحفظ والشك . ولعل أشد ما يملكهم الشك حين يجدون من القدماء ثقة واطمئناناً . هم يريدون أن يدرسوا مسألة الشعر الجاهلى فيتجاهلون إجماع القدماء على ما أجمعوا عليه ، ويتساءلون : أهناك شعر جاهلى ؟ فان كان هناك شعر جاهلى فما السبيل الى معرفته ؟ وما هو ؟ وما مقداره ؟ وبم يمتاز من غيره ؟ ويمضون فى طائفة من الاسئلة يحتاج حلها الى روية وأناة والى جهود الجماعات العلمية لا الى جهود الافراد . هم لا يعرفون أن العرب ينقسمون الى باقية وبائدة ، وعاربة ومستعربة ، ولا أن أولئك من جرهم ، وهؤلاء من ولد إسماعيل ، ولا أن امرأ القيس وطرفة وابن كلثوم قالوا هذه المطولات ؛ ولكنهم يعرفون أن القدماء كانوا يرون ذلك ، ويريدون أن يتبينوا أكان القدماء مصيبين أم مخطئين ؟

والنتائج اللازمة لهذا المذهب الذى يذهبه المجدّدون عظيمة جليلة الخطر ، فهى الى الثورة الادبية أقرب منها الى كل شىء آخر . وحسبك أنهم يشكون فيما كان الناس يرونه يقيناً ، وقد يجحدون ما أجمع الناس على أنه حق لا شك فيه .

وليس حظ هذا المذهب منتهياً عند هذا الحدّ ، بل هو يجاوزه الى حدود أخرى أبعد منه مدى وأعظم أثراً ، فهم قد ينتهون الى تغيير التاريخ أو ما اتفق الناس على أنه تاريخ . وهم ينتهون الى الشك فى أشياء لم يكن يباح الشك فيها . وهم بين اثنين : إما أن يجحدوا أنفسهم ويجحدوا العلم وحقوقه فيريحوا ويستريحوا ؛ وإما أن يعرفوا لأنفسهم حقها ويؤدوا للعلم واجبه ، فيتعرضوا لما ينبغى أن يتعرض له العلماء من الأذى ، ويحتملوا ما ينبغى أن يحتمله العلماء من سخط الساخطين .

ولست أزعم أنى من العلماء . ولست أتمدح بأنى أحب أن أتعرض للأذى .

وربما كان من الحق أنى أحب الحياة الهادئة المطمئنة وأريد أن أتذوق لذات العيش فى دعة ورضا . ولكنى مع ذلك أحب أن أفكر ، وأحب أن أبحث ، وأحب أن أعلن الى الناس ما أنتهى اليه بعد البحث والتفكير ، ولا أكره أن آخذ نصيبى من رضا الناس عنى أو سخطهم علىّ حين أعلن اليهم ما يحبون أو ما يكرهون . واذن فلأعتمد على الله ، ولأحدّثك به فى صراحة وأمانة وصدق ، ولأتجنب فى هذا الحديث هذه الطرق التى يسلكها المهرة من الكتاب ليدخلوا على الناس ما لم يألفوا فى رفق وأناة وشىء من الاحتياط كثير .

وأول شىء أفجؤك به فى هـذا الحديث هو أننى شككت فى قيمة الأدب الجاهلى وألححت فى الشك ، أو قل ألحّ علىّ الشك ، فأخذت أبحث وأفكر وأقرأ وأتدبر ، حتى انتهى بى هذا كله الى شىء إلا يكن يقيناً فهو قريب من اليقين . ذلك أن الكثرة المطلقة مما نسميه أدباً جاهلياً ليست من الجاهلية فى شىء ، وانما هى منتحلة بعد ظهور الإسلام ، فهى اسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين . وأكاد لا أشك فى أن ما بقى من الأدب الجاهلى الصحيح قليل جداً لا يمثل شيئاً ولا يدل على شىء ، ولا ينبغى الاعتماد عليه فى استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلى . وأنا أقدر النتائج الخطرة لهـذه النظرية ، ولكنى مع ذلك لا أتردد فى إثباتها واذاعتها ، ولا أضعف عن أن أعلن اليك والى غيرك من القرّاء أن ما تقرؤه على انه شعر امرئ القيس أو طرفة أو ابن كلثوم أو عنترة ليس من هؤلاء الناس فى شىء ، وانما هو انتحال الرواة أو اختلاق الأعراب أو صنعة النحاة أو تكلف القصاص أو اختراع المفسرين والمحدّثين والمتكلمين .

وأنا أزعم مع هذا كله أن العصر الجاهلى القريب من الاسلام لم يضع ، وأنّا

نستطيع أن نتصوّره تصوراً واضحاً قوياً صحيحاً . ولكن بشرط ألا نعتمد على الشعر، بل على القرآن من ناحية ، والتاريخ والاساطير من ناحية أخرى .

وستسألني : كيف انتهى بي البحث الى هذه النظرية الخطرة ؟ ولست أكره أن أجيبك على هذا السؤال ، بل أنا لا أكتب ما أكتب الا لاجيبك عليه. ولأجل أن أجيبك عليه اجابة مقنعة يجب أن أتحدث اليك فى طائفة مختلفة من المسائل ، وسترى أن هذه الطائفة المختلفة من المسائل تنتهى كلها الى نتيجة واحدة هي هذه النظرية التى ذكرتها منذ حين . يجب أن أحدثك عن الحياة السياسية الداخلية للأمة العربية بعد ظهور الاسلام ووقوف حركة الفتح ، وما بين هذه الحياة وبين الأدب من صلة . ويجب أن أحدّثك عن حال أولئك الناس الذين غُلبوا على أمرهم بعد الفتح فى بلاد الفرس وفى الشأم والجزيرة والعراق ومصر ، وما بين هذه الحال و بين لغة العرب وآدابهم من صلة . ويجب أن أحدثك عن نشأة العلوم الدينية واللغوية وما بينها و بين اللغة والأدب من صلة . ثم يجب أن أحدثك عن اليهود فى بلاد العرب قبل الاسلام و بعده ، وما بين اليهود هؤلاء و بين الأدب العربى من صلة . ويجب أن أحدثك بعد هذا عن المسيحية وما كان لها من الانتشار فى بلاد العرب قبل الإسلام وما أحدثت من تأثير فى حياة العرب العقلية والاجتماعية والاقتصادية والأدبية ، وما بين هذا كله و بين الأدب العربى والشعر العربى من صلة . ثم يجب أن أحدّثك عن مؤثرات سياسية خارجية عملت فى حياة العرب قبل الاسلام وكان لها أثر قوى جداً فى الأدب العربى الجاهلى وفى الأدب العربى الذى انتحل وأضيف الى الجاهليين . وهذه المباحث التى أشرت اليها ستنتهى كلها الى تلك النظرية التى قدمتها : وهى أن الكثرة المطلقة مما نسميه الأدب الجاهلى ليست من الجاهلية فى شيء

ولكنى مع ذلك لن أقف عند هـذه المباحث ؛ لأنى لم أقف عندها فيما بينى و بين نفسى بل جاوزتها . وأريد أن أجاوزها معك الى نحو آخر من البحث أظنه أقوى دلالة وأنهض حجة من المباحث الماضية كلها ، ذلك هو البحث الفنى واللغوى . فسينتهى بنـا هذا البحث الى أن هذا الشعر الذى ينسب الى امرئ القيس أو الى الأعشى أو إلى غيرهمـا من الشعراء الجاهليين لا يمكن من الوجهة اللغوية والفنية أن يكون لهؤلاء الشعراء ، ولا أن يكون قد قيـل وأذيع قبل أن يظهر القرآن . نعم ! وسينتهى بنا هذا البحث الى نتيجة غريبة ، وهى أنه لا ينبغى أن يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث ، وانما ينبغى أن يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله ، أريد أن أقول إن هذه الأشعار لا تثبت شيئا ولا تدل على شىء ، ولا ينبغى أن تتخذ وسـيلة الى ما اتخذت اليه من علم بالقرآن والحديث . فهى إنمـا تُـكلفت واختُرعت اختراعا ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه .

فاذا انتهينا من هذه الطرق كلها الى غاية واحدة هى هذه النظرية التى قدمتها، فسنجتهد فى أن نبحث عما يمكن أن يكون أدباً جاهليـاً حقاً . وأنا أعترف منذ الآن بأن هذا البحث عسير كل العسر ، و بأنى أشك شكا شديداً فى أنه قد ينتهى بنا الى نتيجة مرضية . ومع ذلك فسنحاوله .

(٢) منهج البحث

أحب أن أكون واضحا جليا وأن أقول للناس ما أريد أن أقول دون أن أضطرهم إلى أن يتأولوا ويتمحلوا ويذهبوا مذاهب مختلفة فى النقد والتفسير والكشف عن الأغراض التى أرمى اليها . أريد أن أريح الناس من هذا اللون من

ألوان التعب ، وأن أريح نفسي من الردّ والدفع والمناقشة فيما لا يحتاج الى مناقشة . أريد أن أقول إني سأسلك في هذا النحو من البحث مسلك المحدَّثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة . أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه (ديكارت) للبحث عن حقائق الأشياء في أوّل هذا العصر الحديث . والناس جميعا يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرّد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل ، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً . والناس جميعاً يعلمون أن هـذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر ، قد كان من أخصب المنـاهج وأقومها وأحسنها أثراً ، وأنه قد جدّد العلم والفلسفة تجـديداً ، وأنه قد غير مذاهب الأدباء في أدبهم والفنّانين في فنونهـم ، وأنه هو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث .

فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء . ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برّأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل وخلصنا من كل هـذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورءوسنا فتحول بيننا و بين الحركة الجسـمية الحرّة ، وتحول بيننا و بين الحركة العقلية الحرة أيضاً .

نعم ! يجب حين نسـتقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى عواطفنا القومية وكل مشخّصاتها ، وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها ، وأن ننسى ما يضادّ هذه العواطف القومية والدينية ؛ يجب ألا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح ، ذلك أنا اذا لم ننس هذه العواطف وما يتصل بها فسنضطر الى المحاباة و إرضاء العواطف ، وسنغل عقولنا بما يلائمها .

وهل فعل القدماء غير هذا ؟ وهل أفسد علم القدماء شيء غير هذا ؟ كان القدماء عربا يتعصبون للعرب ، أو كانوا عجما يتعصبون على العرب ؛ فلم يبرأ علمهم من الفساد ، لان المتعصبين للعرب غلوا فى تمجيدهم وإكبارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم ؛ ولأن المتعصبين على العرب غلوا فى تحقيرهم وإصغارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم أيضاً .

كان القدماء مسلمين مخلصين فى حب الاسلام ، فأخضعوا كل شيء لهذا الاسلام وحبهم اياه ، ولم يعرضوا لمبحث علمى ولا لفصل من فصول الأدب أو لون من ألوان الفن إلا من حيث إنه يؤيد الاسلام ويعزّه ويعلى كلمته ، فما لاءم مذهبهم هذا أخذوه ، وما نافره انصرفوا عنه انصرافاً . أو كان القدماء غير مسلمين : يهوداً أو نصارى أو مجوساً أو ملحدين أو مسلمين فى قلوبهم مرض وفى نفوسهم زيغ ، فتأثروا فى حياتهم العلمية بمثل ما تأثر به المسلمون الصادقون : تعصبوا على الاسلام ونحَوا فى بحثهم نحو الغض منه والتصغير من شأنه ، فظلموا أنفسهم وظلموا الاسلام وأفسدوا العلم وجنوا على الأجيال المقبلة . ولو أن القدماء استطاعوا أن يفرّقوا بين عقولهم وقلوبهم وأن يتناولوا العلم على نحو ما تناوله المحدَثون لا يتأثرون فى ذلك بقومية ولا عصبية ولا ما يتصل بهذا كله من الاهواء ، لتركوا لنا أدبا غير الأدب الذى نجده بين أيدينا ، ولأراحونا من هذا العناء الذى نتكلفه الآن ، ولكن هذه طبيعة الانسان لا سبيل الى التخلص منها . وأنت تستطيع أن تقول هذا الذى نقوله فى كل شيء . فلو أن الفلاسفة ذهبوا فى الفلسفة مذهب (ديكارت) منذ العصور الأولى ، لما احتاج (ديكارت) الى أن يستحدث منهجه الجديد . ولو أن المؤرّخين ذهبوا فى كتابة التاريخ منذ العصور الأولى مذهب (سينيو بوس) لما احتاج

(سينيوبوس) الى أن يستحدث منهجه فى التاريخ . وبعبارة أدنى الى الايجاز : لو أن الانسان خلق كاملا لما احتاج الى أن يطمع فى الكمال .

فلندع لوم القدماء على ما تأثروا به فى حياتهم العلمية مما أفسد عليهم العلم . ولنجتهد فى ألا نتأثر كما تأثروا وفى ألا نفسد العلم كما أفسدوه . ولنجتهد فى أن ندرس الادب العربى غير حافلين بتمجيد العرب أو الغض منهم ، ولا معنيين بالملاءمة بينه وبين نتائج البحث العلمى والأدبى ، ولا وجلين حين ينتهى بنا هذا البحث الى ما تأباه القومية أو تنفر منه الاهواء السياسية أو تكرهه العاطفة الدينية . فان نحن حررنا أنفسنا الى هذا الحدّ فليس من شك فى أننا سنصل ببحثنا العلمى الى نتائج لم يصل الى مثلها القدماء . وليس من شك فى أننا سنلتقى أصدقاء سواء اتفقنا فى الرأى أو اختلفنا فيه ، فما كان اختلاف الرأى فى العلم سبباً من أسباب البغض ؛ إنما الاهواء والعواطف هى التى تنتهى بالناس الى ما يفسد عليهم الحياة من البغض والعداء .

فأنت ترى أن منهج (ديكارت) هذا ليس خصباً فى العلم والفلسفة والادب فحسب ، وانما هو خصب فى الاخلاق والحياة الاجتماعية أيضا . وأنت ترى أن الاخذ بهذا المنهج ليس حتما على الذين يدرسون العلم ويكتبون فيه وحدهم ، بل هو حتم على الذين يقرأون أيضا . وأنت ترى انى غير مسرف حين أطلب منذ الآن الى الذين لا يستطيعون أن يبرأوا من القديم ويخلُصوا من أغلال العواطف والاهواء حين يقرأون العلم أو يكتبون فيه ألاّ يقرأوا هذه الفصول ، فلن تفيدهم قراءتها إلا أن يكونوا أحراراً حقاً .

(٣) مرآة الحياة الجاهلية يجب أن تلتمس فى القرآن لا فى الأدب الجاهلى

على أنى أحب أن يطمئن الذين يكلفون بالأدب العربى القديم ويشفقون عليه ويجدون شيئاً من اللذة فى أن يعتقدوا أن هناك أدباً جاهلياً يمثل حياة جاهلية انقضى عصرها بظهور الاسلام ، فلن يمحو هذا الكتاب ما يعتقدون ، ولن يقطع السبيل بينهم و بين هذه الحياة الجاهلية يدرسونها ويجدون فى درسها ما يبتغون من لذة علمية وفنية ، بل أنا أذهب الى أبعد من هذا ، فأزعم أنى سأستكشف لهم طريقاً جديدة واضحة قصيرة سهلة يصلون منها الى هذه الحياة الجاهلية ، أو بعبارة أصح : يصلون منها الى حياة جاهلية لم يعرفوها ، الى حياة جاهلية قيمة مشرقة ممتعة مخالفة كل المخالفة لهذه الحياة التى يجدونها فى المطوّلات وغيرها مما ينسب الى الشعراء الجاهليين . ذلك أنى لا أنكر الحياة الجاهلية وانما أنكر أن يمثلها هذا الأدب الذى يسمونه الأدب الجاهلى . فاذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية فلست أسلك اليها طريق امرئ القيس والنابغة والأعشى وزهير وقس بن ساعدة وأكثم بن صيفى لأنى لا أثق بما ينسب اليهم ، وانما أسلك اليها طريقاً أخرى ، وأدرسها فى نص لا سبيل الى الشك فى صحته ، أدرسها فى القرآن . فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلى . ونص القرآن ثابت لا سبيل الى الشك فيه . أدرسها فى القرآن ، وأدرسها فى شعر هؤلاء الشعراء الذين عاصروا النبى وجادلوه ، وفى شعر الشعراء الآخرين الذين جاءوا بعده ولم تكن نفوسهم قد طابت عن الآراء والحياة التى ألفها آباؤهم قبل ظهور الاسلام . بل أدرسها

فى الشعر الأموى نفسه، فلست أعرف أمة من الأمم القديمة استمسكت بمذهب المحافظة فى الأدب ولم تجدّد فيه إلا بمقدار كالأمة العربية . فحياة العرب الجاهليين ظاهرة فى شعر الفرزدق وجرير وذى الرمة والأخطل والراعى أكثر من ظهورها فى هذا الشعر الذى ينسب الى طَرَفة وعنترة والشمّاخ و بِشْر بن أبى خازم .

قلت إن القرآن أصدق مرآة للحياة الجاهلية . وهذه القضية غريبة حين تسمعها ، ولكنها بديهية حين تفكر فيها قليلا فليس من اليسير أن نفهم أن الناس قد أعجبوا بالقرآن حين تليت عليهم آياته الا أن تكون بينهم و بينه صلة هى هذه الصلة التى توجد بين الأثر الفنى البديع و بين الذين يعجبون به حين يسمعونه أو ينظرون اليه . وليس من اليسير أن نفهم أن العرب قد قاوموا القرآن وناهضوه وجادلوا النبى فيه إلا أن يكونوا قد فهموه ووقفوا على أسراره ودقائقه . وليس من اليسير بل ليس من الممكن أن نصدّق أن القرآن كان جديداً كله على العرب . فلو كان كذلك لما فهموه ولا وعوه ، ولا آمن به بعضهم ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر . انما كان القرآن جديداً فى أسلوبه ، جديداً فيما يدعو اليه ، جديداً فيما شرع للناس من دين وقانون . ولكنه كان كتاباً عربياً ؛ لغته هى اللغة العربية الأدبية التى كان يصطنعها الناس فى عصره ، أى فى العصر الجاهلى. وفى القرآن ردّ على الوثنيين فيما كانوا يعتقدون من الوثنية ، وفيه ردّ على اليهود وفيه ردّ على النصارى ، وفيه ردّ على الصابئة والمجوس . وهو لا يردّ على يهود فلسطين ، ولا على نصارى الروم ؛ ومجوس الفرس ، وصابئة الجزيرة وحدهم ، وانما يرد على فرق من العرب كانت تمثلهم فى البلاد العربية نفسها . ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر ، ولما حفل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيدوه ، وضحوا فى سبيل تأييده ومعارضته بالاموال والحياة .

أفترى أحداً يحفل بى لو أنى أخذت أهاجم البوذية أو غيرها من هذه الديانات التى لا يدينها أحد فى مصر؟ ولكننى أغيظ النصارى حين أهاجم النصرانية ، وأهيج اليهود حين أهاجم اليهودية ، وأحفظ المسلمين حين أهاجم الاسلام . وأنا لا أكاد أعرض لواحد من هذه الاديان حتى أجد مقاومة الأفراد ثم الجماعات ، ثم مقاومة الدولة نفسها تمثلها النيابة والقضاء . ذلك لأنى أهاجم ديانات ممثلة فى مصر يؤمن بها المصريون وتحميها الدولة المصرية . وكذلك كانت الحال حين ظهر الاسلام : هاجم الوثنية فعارضه الوثنيون ، وهاجم اليهود فعارضه اليهود ، وهاجم النصارى فعارضه النصارى . ولم تكن هذه المعارضة هينة ولا لينة ، وانما كانت تقدّر بمقدار ما كان لأهلها من قوّة ومنعة و بأس فى الحياة الاجتماعية والسياسية . أما وثنية قريش فقد أخرجت النبى من مكة ونصبت له الحرب واضطرت أصحابه الى الهجرة . وأما يهودية اليهود فقد ألّبت عليه وجاهدته جهاداً عقلياً وجدلياً ، ثم انتهت الى الحرب والقتال . وأما نصرانية النصارى فلم تكن معارضتها للاسلام إبان حياة النبى قوية قوة المعارضة الوثنيـة واليهودية . لماذا؟ لأن البيئة التى ظهر فيها النبى لم تكن بيئة نصرانية ، إنما كانت وثنية فى مكة ، يهودية فى المدينة . ولو ظهر النبى فى الحيرة أو فى نَجْران للقى من نصارى هاتين المدينتين مثل ما لقى من مشركى مكة ويهود المدينة .

وفى الحق أن الاسلام لم يكد يظهر على مشركى الحجاز ويهوده حتى استحال الجهاد بينه وبين النصارى من جدال ونضال بالحجة الى اصطدام مسلّح ، أدرك النبى أوله وانتهى به الخلفاء الى أقصى حدوده .

فأنت ترى أن القرآن حين يتحدث عن الوثنيين واليهود والنصارى وغيرهم من أصحاب النحل والديانات انما يتحدث عن العرب وعن نحل وديانات ألفها

العرب . فهو يبطل منها ما يبطل ، ويؤيد منها ما يؤيد . وهو يلقى فى ذلك من المعارضة والتأييد بمقدار ما لهـذه النحل والديانات من السلطان على نفوس الناس . وإذن فما أبعد الفرق بين نتيجة البحث عن الحياة الجاهلية فى هـذا الأدب الذى يضاف الى الجاهليين والبحث عنها فى القرآن !

فأما هـذا الشعر الذى يضاف الى الجاهليين فيُظهر لنا حياة غامضة جافة بريئة أو كالبريئة من الشعور الدينى القوى والعاطفة الدينية المتسلطة على النفس والمسيطرة على الحياة العمليـة ، والا فأين تجد شيئاً من هذا فى شـعر امرئ القيس أو طَرَفة أو عنترة ! أو ليس عجيباً أن يعجز الشـعر الجاهلى كله عن تصوير الحياة الدينية للجاهليين ! .

وأما القرآن فيمثل لنا شيئاً آخر ، يمثل لنا حياة دينية قوية تدعو أهلها الى أن يجادلوا عنها ما وسعهم الجدال . فاذا رأوا أنه قد أصبح قليل الغَنَاء لجأوا الى الكيد ، ثم الى الاضطهاد ، ثم الى إعلان الحرب التى لا تبقى ولا تذر .

أفنظن أن قريشاً كانت تكيد لأبنائها وتضطهدهم وتذيقهم ألوان العذاب ثم تخرجهم من ديارهم ثم تنصب لهم الحرب وتضحى فى سبيلهـا بثروتها وقوتها وحياتها لو لم يكن لها من الدين إلا ما يمثّله هذا الشعر الذى يضاف الى الجاهليين ؟ كلا ! كانت قريش متدينة قوية الايمان بدينها ، ولهذا الدين والايمان بهذا الدين جاهدت ما جاهدت وضحت ما ضحت . وقل مثل ذلك فى اليهود ؛ وقل مثله فى غير أولئك وهؤلاء من العرب الذين جاهدوا النبى عن دينهم .

فالقرآن إذن أصدق تمثيلا للحياة الدينية عند العرب من هـذا الشعر الذى يسمونه الجاهلى . ولـكن القرآن لا يمثل الحيـاة الدينية وحدها ؛ وانما يمثل شيئاً آخر غيرها لا نجده فى هذا الشعر الجاهلى ، يمثل حياة عقلية قوية ، يمثل قدرة

على الجدال والخصام أنفق القرآن فى جهادها حظاً عظيماً . أليس القرآن قد وصف أولئك الذين كانوا يجادلون النبى بقوة الجدال والقدرة على الخصام والشدة فى المحاورة ! وفيم كانوا يجادلون ويخاصمون ويحاورون ؟ فى الدين وفيما يتصل بالدين من هذه المسائل المعضلة التى ينفق الفلاسفة فيها حياتهم دون أن يوفقوا الى حلها : فى البعث ، فى الخلق ، فى إمكان الاتصال بين الله والناس ، فى المعجزة وما الى ذلك .

أفتظن قوماً يجادلون فى هذه الأشياء جدالاً يصفه القرآن بالقوة ويشهد لأصحابه بالمهارة ، أفتظن هؤلاء القوم من الجهل والغباوة والغلظة والخشونة بحيث يمثلهم لنا هذا الشعر الذى يضاف الى الجاهليين ! كلا ! لم يكونوا جهالا ولا أغبياء ولا غلاظا ولا أصحاب حياة خشنة جافية ، وانما كانوا أصحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة .

وهنا يجب أن نحتاط ، فلم يكن العرب كلهم كذلك ، ولا يمثلهم القرآن كلهم كذلك ، وانما كانوا كغيرهم من الأمم القديمة وككثير من الأمم الحديثة منقسمين الى طبقتين : طبقة المستنيرين الذين يمتازون بالثروة والجاه والذكاء والعلم ، وطبقة العامة الذين لا يكاد يكون لهم من هذا كله حظ .

القرآن شاهد بهذا . أليس يحدثنا عن أولئك المستضعفين الذين كفروا طاعةً لسادتهم وزعمائهم لاجهاداً فى الرأى ولا اقتناعاً بالحق ، والذين سيقولون يوم يسألون : (رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا) . بلى ! والقرآن يحدثنا عن جفوة الأعراب وغلظتهم وامعانهم فى الكفر والنفاق وقلة حظهم من العاطفة الرقيقة التى تحمل على الايمان والتدين . أليس هو الذى يقول : (الأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللهُ) . أليس

قد شرع للنبي أن يتألف قلوب الأعراب بالمال ! بلى . فالقرآن اذن يمثل الامة العربية على أنها كانت كغيرها من الأمم القديمة ، فيهـا الممتازون المستنيرون الذين كان النبي يجادلهم ويجاهدهم ، وفيها العامة الذين لم يكن لهم حظ من استنارة وامتياز والذين كانوا موضوع النزاع بين النبي وخصومه والذين كان يتألفهم النبي بالمال أحياناً .

والقرآن لا يمثـل الامة العربية متدينة مستنيرة فحسب ، بل هو يعطينا منها صورة أخرى يدهش لها الذين تعودوا أن يعتمدوا على هـذا الشعر الجاهلى فى درس الحياة العربية قبل الاسلام ، فهم يعتقدون أن العرب كانوا قبل الاسلام أمة معتزلة تعيش فى صحرائها لا تعرف العالم الخارجي ولا يعرفها العـالم الخارجي ، وهم يبنون على هذا قضايا ونظريات ، فهم يقولون إن الشعر الجاهلى لم يتأثر بهذه المؤثرات الخارجية التى أثرت فى الشعر الاسلامى : لم يتأثر بحضارة الفرس والروم . وأنى له ذلك ! لقد كان يقال فى صحراء لا صلة بينها و بين الأمم المتحضرة . كلا ! القرآن يحدثنا بشيء غير هذا ، القرآن يحدثنا بأن العرب كانوا على اتصال بمن حولهم من الامم بل كانوا على اتصال قوى قسمهم أحزاباً وفرّقهم شيعاً . أليس القرآن يحدثنا عن الروم وما كان بينهم و بين الفرس من حرب انقسمت فيها العرب الى حزبين مختلفين : حزب يشايع أولئك ، وحزب يناصر هؤلاء ! أليس فى القرآن سورة تسمى سورة الروم وتبتدئ بهـذه الآيات (الٓمٓ غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ)

لم يكن العرب إذن كما يظن أصحاب هذا الشعر الجاهلى معتزلين ، فأنت ترى أن القرآن يصف عنايتهم بسياسة الفرس والروم . وهو يصف اتصالهم الاقتصادى

بغيرهم من الأمم فى السورة المعروفة (لإِيلاَفِ قُرَيْشٍ إِيلاَفِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ) وكانت إحدى هاتين الرحلتين إلى الشأم حيث الروم ، والأخرى الى اليمن حيث الحبشة أو الفرس .

وسيرة النبى تحدثنا أن العرب تجاوزوا بوغاز باب المندب الى بلاد الحبشة . ألم يهاجر المهاجرون الأوّلون الى هذه البلاد ! وهذه السيرة نفسها تحدثنا بأنهم تجاوزوا الحيرة الى بلاد الفرس ، و بأنهم تجاوزوا الشأم وفلسطين الى مصر . فلم يكونوا اذن معتزلين ، ولم يكونوا اذن بنجوة من تأثير الفرس والروم والحبش والهند وغيرهم من الامم المجاورة لهم . لم يكونوا على غير دين ، ولم يكونوا جهالا ولا غلاظاً ، ولم يكونوا فى عزلة سياسية أو اقتصادية بالقياس الى الأمم الاخرى ، كذلك يمثلهم القرآن . بل هو يمثل من حياتهم وجهاً آخر ليس أقل خطراً من هذه الأوجه التى أشرنا اليها آنفاً . وقد تعود الباحثون عن حياة الأمم القديمة والحديثة أن يختصوه بحظ عظيم من العناية ، لأنهم يرون فيه قوام الحياة الاجتماعية كلها ، ذلك هو هذا الوجه الذى يمس حياة العرب الاقتصادية الداخلية والذى يظهر لنا هذه الصلة بين طبقاتهم وطوائفهم ؛ فأنت تستطيع أن تقرأ امرأ القيس كله وغير امرئ القيس وأنت تستطيع أن تقرأ هذا الأدب الجاهلى كله دون أن تظفر بشىء ذى غناء يمثل لك حياة العرب الاقتصادية فيما بينهم و بين أنفسهم . فكما أنك عرفت من القرآن وحده ان قد كانت للعرب حياة تجارية خارجية وصلت بينهم و بين الامم الأجنبية فستعرف من القرآن ، ومن القرآن وحده ، ان قد كانت العرب فيما بينهم و بين أنفسهم حياة اقتصادية سيئة وقت ظهور النبى ، لعل سوءها كان من الأشياء التى حبب الاسلام الى قلوب ناس كثيرين منهم . فقد رأيت منذ حين أن القرآن يقسم العرب الى مستنيرين ممتازين من

ناحية، والى جهال مستضعفين من ناحية أخرى، وقد رأيت أن هؤلاء الجهال المستضعفين كانوا موضوع الخصومة والنزاع بين النبي وأعدائه . وأنت اذا قرأت القرآن رأيت أنه يقسم العرب الى فريقين آخرين : فريق الاغنياء المستأثرين بالثروة المسرفين فى الربا ، وفريق الفقراء المعدمين أو الذين ليس لهم من الثروة ما يمكنهم من أن يقاوموا هؤلاء المرابين أو يستغنوا عنهم . وقد وقف الاسلام فى صراحة وحزم وقوة الى جانب هؤلاء الفقراء المستضعفين وناضل عنهم وذاد خصومهم والمسرفين فى ظلمهم، وسلك فى هذا النضال والذياد مسالك مختلفة ، سلك فيهما مسلك القوة والعنف حين حرم الربا وألح فى تحريمه ، ومثل الذين يأكلون الربا بالذين يتخبطهم الشيطان من المس، وأمر الذين آمنوا أن يتقوا الله ويذروا ما بقى من الربا، وآذنهم بحرب من الله ورسوله ان لم يفعلوا . وسلك فيها مسلك اللين والرفق حين أمر بالصدقة وأوصى الأغنياء بالفقراء ، وضرب هذه الأمثال البينات يرغب بها اصحاب الاموال فى البر بالفقراء والعطف عليهم ، وجعل الصدقة قرضاً يقدمه صاحبها الى الله على أن يرد اليه مضاعفاً يوم القيامة . وسلك فيها مسلكا بين بين فيه حزم وشدة وفيه لين ورفق حين شرع الزكاة على أنها تطهير للاغنياء وسد لحاجة الفقراء .

أفتظن ان القرآن كان يعنى هذه العناية كلها بتحريم الربا والحث على الصدقة وفرض الزكاة لو لم تكن حياة العرب الاقتصادية الداخلية من الفساد والاضطراب بحيث تدعو الى ذلك . فالتمس لى هذا أو شيئاً كهذا فى الادب الجاهلى ، وحدثنى أين تجد فى هذا الأدب شعره ونثره ما يصور لك نضالا ما بين الأغنياء والفقراء. ومع ذلك فما هذا الأدب الذى لا يمثل فقر الفقير وما يحمل صاحبه من ضر وما يعرضه له من أذى ، والذى لا يمثل طغيان الغنى واسرافه فى

الظلم والبطش وامتصاص دماء المعدمين . ألم يكن بين هؤلاء العرب البائسين من انطلق لسانه مرة بالشكوى من هذه الحياة السيئة المنكرة ، ألم يكن من هؤلاء العرب المسرفين فى الظلم من انطلق لسانه مرة بما يمثل كبرياءه وتسلطه على هؤلاء البائسين ؟ ثم لا يمثل القرآن هذه الناحية وحدها من الحياة الاقتصادية الداخلية وانما يمثل ناحية أخرى أقوم وأعظم خطراً منها : يمثل هذه الناحية التى كنا ننتظر أن يمثلها الشعر لأنها خليقة به وتكاد تكون موقوفة عليه ، نريد هذه الناحية النفسية الخالصة ، هذه الناحية التى تظهر لنا الصلة بين العربى والمال ، هذه الناحية التى ان فكرنا فيها قليلا لم نلبث ان نتساءل عن هـذا الشعر الجاهلى أصادق هو أم كاذب ، فالشعر الجاهلى يمثل لنا العرب أجواداً كراماً مهينين للاموال مسرفين فى ازدرائها ، ولكن فى القرآن الحاحاً فى ذم البخل والحاحاً فى ذم الطمع ، فقد كان البخل والطمع اذن من آفات الحياة الاقتصادية والاجتماعية فى الجاهلية . ويكفى أن تقـرأ هـذه الآيات التى يأمر فيهـا القرآن برعاية اليتيم وينهى عن الاسراف فى ماله وعن ظلمه والبغى عليه ، ويكفى أن تقرأ هذه الآية « ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً انما يأكلون فى بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً » لتشعر شعوراً قوياً بأن العرب فى الجاهلية لم يكونوا كما يمثلهم هذا الشعر أجواداً متلفين للمال مهينين لكرامته وانما كان منهم الجواد والبخيل وكان منهم المتلاف والحريص وكان منهم من يزدرى المـال ومنهم من يزدرى الفضيلة والعاطفة فى سبيل جمعه وتحصيله . وفى الحق أن العرب كانوا كذلك . وفى الحق أن هذا ملائم كل الملاءمة لما يمثله القرآن من حياة العرب المتحضرين فى مكة والمدينة ، فقد كانت التجارة قوام الحياة فى هاتين الحاضرتين . ومن ذكر التجارة فى الامم القديمة فهو مضطر الى أن يذكـر معها الربا والبخل والطمع والظلم وهذه النقائص الفردية

والاجتماعية التي تنصل بحب المال وجمعه والتي لا يظهر الأدب الجاهلي منها شيئاً .
ويدل القرآن دلالة لا تقبل الشك على أنها كانت ممثلة في مكة والمدينة والطائف كما كانت ممثلة قبل ذلك في أثينا وروما وقرطاجنة ، بل يدل القرآن على أكثر من هذا ، يدل على أن الثورة التي جاء بها الاسلام لم تكن ثورة دين ليس غير وانما كانت ثورة دين وسياسة واقتصاد .

والقرآن يمضي في تمثيل هذه الناحية النفسية من تاريخ العرب الى أبعد مدى ، فانظر اليه كيف يدقق في تنظيم الصلة بين الدائن والمدين فيأمر باللين وانتظار المعسر حتى يوسر . حتى اذا فرغ من هذا الامر بالمعروف والحث على الرفق أخذ ينظم أمر المتقارضين في دقة وحزم وعدل وحرص تنظيماً لا أعرف أبلغ منه في تمثيل الصلة النفسية بين العرب والاموال « يأيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئاً فان كان الذي عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل احداهما فتذكر احداهما الأخرى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً الى أجله ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا الا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها وأشهدوا اذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة فان أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي اؤتمن أمانته وليتق الله ربه ولا تكتموا الشهادة ومن

يكتمها فانه آثم قلبه والله بما تعملون عليم » . سيقولون نظام جديد يشرعه الله للناس رفقاً بهم ورعاية لمصالحهم . ولسنا ننكر ذلك ولا نرتاب فيه ، ولكن تحريم الربا كان نظاماً جديداً شرعه الله للناس رفقاً بهم ورعاية لمصالحهم ، وهو مع ذلك أو قل وهو لذلك كان ملائماً لحياتهم الاقتصادية محققاً لآمال كثير منهم رافعاً لكثير من الظلم . ولِمَ يشرع الله هذه النظم اذا لم يكن يريد أن يزيل فساداً ويقر اصلاحاً وينظم الصلات بين الناس على أحسن وجه ممكن وأكمله ؟

ثم يتجاوز القرآن هذا كله من حياة العرب الاقتصادية الى أشياء كنا ننتظر أن نراها فى الشعر الجاهلى أو نرى الاشارة اليها فيه لو أن له نصيباً من صحة وصدق ، فهذا الشعر لا يعنى الا بحياة الصحراء والبادية وهو لا يعنى بها الا من نواحى لا تمثلها تمثيلا تاماً ، فاذا عرض لحياة المدر فهو يمسّها مساً رفيقاً ولا يتغلغل فى أعماقها ، وما هكذا نعرف شعر الاسلام . ومن عجيب الأمر انا لا نكاد نجد فى الشعر الجاهلى ذكر البحر أو الاشارة اليه ، فاذا ذكر فذكر يدل على الجهل لا أكثر ولا أقل ، فهل كان العرب فى الجاهلية يجهلون البحر حقاً ولا يصطنعونه فى مرافقهم ؟ أما القرآن فيمنّ على العرب بأن الله قد سخّر لهم البحر وبأن لهم فى هذا البحر منافع كثيرة مختلفة أذكر منها الملاحة ، فالقرآن يذكر الجوارى المنشآت فى البحر كالاعلام ، وأذكر منها الصيد ، ففى القرآن منّ على العرب بأنهم كانوا يستخرجون من البحر لحماً طريا . وأذكر منها استخراج اللؤلؤ والمرجان ، ففى القرآن ذكر صريح لهذا . ولست أذهب فى الغلو الى أن أزعم أن قد كانت للعرب أساطيل وسفن للتجارة والحرب، ولا الى أن أزعم أنهم كانوا يتخذون من الصيد واستخراج اللؤلؤ والمرجان مصدراً من مصادر الثروة الضخمة ، ولكنى ألاحظ أن ذكر القرآن لهذا كله وامتنانه على العرب

بهذا كله دليل قاطع على أن العرب لم يكونوا يجهلون هذا كله بل كانوا يعرفونه حق المعرفة وكانت حياتهم تتأثر به تأثراً قوياً ، والا فما عرض القرآن له وما أقام الحجة به عليهم . فأين تجد هذا أو شيئاً من هذا فى الشعر الجاهلى ! . .

وأنا أستطيع أن أدع الحياة الاقتصادية وأعرض لغيرها من أنواع الحياة العربية فى الحضر والمدر، فأبين لك أن القرآن يحدثنا من أمر هذه الحياة بما لا يحدثنا به هذا الأدب الجاهلى ، ويصور لنا من دقائقها ما لا يصور لنا هذا الأدب الجاهلى .

واذا كان العرب أصحاب علم ودين ، وأصحاب ثروة وقوة وبأس ، وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها ، وأصحاب اقتصاد داخلى وخارجي معقد ، فما أخلقهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة همجية . وكيف يستطيع رجل عاقل أن يصدق أن القرآن قد ظهر فى أمة جاهلة همجية !

أرأيت أن التماس الحياة العربية الجاهلية فى القرآن أنفع وأجدى من التماسها فى هذا الأدب العقيم الذى يسمونه الادب الجاهلى ! أرأيت أن هذا النحو من البحث يغير كل التغيير ما تعودنا أن نعرف من أمر الجاهليين ؟

(٤) الأدب الجاهلى واللغة

على ان هناك شيئا آخر يحظر علينا التسليم بصحة الكثرة المطلقة من هذا الأدب الجاهلى ، ولعله أبلغ فى اثبات ما نذهب اليه . فهذا الادب الذى رأينا انه لا يمثل الحياة الدينية والعقلية والسياسية والاقتصادية للعرب الجاهليين بعيد كل البعد عن ان يمثل اللغة العربية فى العصر الذى يزعم الرواة أنه قيل فيه . والامر هنا يحتاج الى شىء من الروية والأناة . فنحن اذا ذكرنا اللغة العربية نريد بها معناها الدقيق المحدود الذى نجده فى المعاجم حين نبحث فيها عن لفظ اللغة ما معناه ، نريد بها الألفاظ من حيث هى ألفاظ تدل على معانيها ، تستعمل حقيقة مرة ومجازاً مرة أخرى ، وتتطوّر تطوّراً ملائماً لمقتضيات الحياة التى يحياها أصحاب هذه اللغة .

نقول ان هذا الأدب الجاهلى لا يمثل اللغة الجاهلية . ولنجتهد فى تعرّف اللغة الجاهلية هذه ماهى ، أو ماذا كانت فى العصر الذى يزعم الرواة أن أدبهم الجاهلى هذا قد ظهر فيه . أما الرأى الذى اتفق عليه الرواة أو كادوا يتفقون عليه فهو أن العرب ينقسمون الى قسمين قحطانية منازلهم الأولى فى اليمن ، وعدنانية منازلهم الأولى فى الحجاز .

وهم متفقون على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله فُطروا على العربية فهم العاربة ، وعلى أن العدنانيـة قد اكتسبوا العربية اكتساباً ؛ كانوا يتكلمون لغة أخرى هى العبرانيـة أو الـكلدانية ، ثم تعلموا لغة العرب العاربة ، فمحيت لغتهم الأولى من صدورهم ونبتت فيها هذه اللغة الثانيـة المستعارة . وهم متفقون على أن هذه العدنانية المستعربة انما يتصل نسبها باسماعيل بن ابراهيم . وهم يروون

حديثاً يتخذونه أساساً لكل هذه النظرية ، خلاصته ان أوّل من تكلم بالعربية ونسى لغة أبيه اسماعيل بن ابراهيم .

على هذا كله يتفق الرواة ، ولكنهم يتفقون على شيء آخر أيضاً أثبته البحث الحديث ، وهو أن هناك خلافاً قوياً بين لغة حمير (وهى العرب العاربة) ولغة عدنان (وهى العرب المستعربة). وقد روى عن أبى عمرو بن العلاء أنه كان يقول : ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا .

وفى الحق أن البحث الحديث قد أثبت خلافاً جوهرياً بين اللغة التى كان يصطنعها الناس فى جنوب البلاد العربية ، واللغة التى كانوا يصطنعونها فى شمال هذه البلاد . ولدينا الآن نقوش ونصوص تمكننا من إثبات هذا الخلاف فى اللفظ وفى قواعد النحو والتصريف أيضاً . وإذن فلا بدّ من حل هذه المسألة .

اذا كان أبناء اسماعيل قد تعلموا العربية من أولئك العرب الذين نسميهم العاربة فكيف بعُد ما بين اللغة التى كان يصطنعها العرب العاربة واللغة التى كان يصطنعها العرب المستعربة ، حتى استطاع أبو عمرو بن العلاء أن يقول إنهما لغتان متمايزتان ، واستطاع العلماء المحدثون أن يثبتوا هذا التمايز بالأدلة التى لا تقبل شكاً ولا جدالاً ! الحق ان القدماء والمحدثين جميعاً مضطربون اضطراباً شديداً فى تحديد ما ينبغى أن يفهم من لفظ العرب وفى تحديد ما ينبغى أن يفهم من لفظ اللغة العربية . وهذا الاضطراب ليس من شأنه أن يعين على التحقيق العلمى ولا أن يمكننا من أن نضع أمامنا ، فى دقة وجلاء ، المسألة التى يجب أن نعنى بحلها .
فأما القدماء فقد كانوا يفهمون من لفظ العرب سكان هذه البلاد العربية وان لم يتفقوا فى تحديدها على ما يحدده الجغرافيون المحدثون اليوم . ولم يكونوا يفرقون بين سكان هذه البلاد فى التسمية وانما كان أهل الجنوب عرباً وكان أهل الشمال عرباً .

ولم يكن ذلك شأن القدماء من العرب وحدهم وانما كان شأن القدماء من اليونان والرومان، فأهل اليمن عرب والاسباط عرب عند أولئك وهؤلاء . وأما المحدثون ففريق منهم يطلقون لفظ العرب كما كان يطلقه القدماء على سكان هذا الطرف من أطراف آسيا ، ولكن عند فريق منهم ميلاً ظاهراً الى أن يتجاوزوا هذا الطرف قليلاً أو كثيراً ، فهم لا يكتفون بعربية اليمنيين والحجازيين والنجديين ولكنهم يريدون أن يكون النبط عرباً وأن يكون البابليون فى عصرهم الاول عرباً . وهم كما ترى يمدون لفظ العرب حتى يتجاوزوا به البلاد العربيــة الطبيعية . وهم يرتبون على هذا نتائج غريبة : فحضارة النبط حضارة عربية ، وحضارة البابليين وتشريعهم من عهد حمورابى حضارة عربية وتشريع عربى . واللغة العربية تتسع وتضيق بمقدار ما تتسع البلاد العربية وتضيق، وبمقدار ما يتسع الجنس العربى نفسه ويضيق .

وليس يعنينى أن أعرض لهذا الاختلاف والاضطراب وما ينتج عنهما فى التاريخ العربى وفى تاريخ الأمم السامية الاخرى التى يضيفها القدماء والمحدثون الى العرب مرة ويفصلونها عنهم مرة أخرى ، وانما يعنينى أن أوضح النتائج الخطرة التى ينتجها هذا الخلط والاضطراب فى تاريخ اللغة العربية وآدابهـا . فالواقع أننا لا نكاد نعرف صلة متينة بين اللغة العربية التى نفهمها الآن من هذا اللفظ والتى نريد أن نؤرخها ونؤرخ آدابها ، ولغات هذه الامم التى يعدها بعض القدماء والمحدثين عربية حيناً وغير عربية حيناً آخر . نعم كل هذه اللغات سامية ، وهى من هذه الناحية تتشابه فى كثير من الاصول تشابهاً يقوى مرة ويضعف أخرى . ولـكن اللغــة العبرانية ســامية واللغة الفينيقية ســامية ولغة الـكلدانيين سامية واللهجات الآرامية كلها سامية ، و بينها و بين اللغة العربية من التشابه القوى حيناً والضعيف حيناً آخر مثل ما بين اللغة العربية ولغة البابليين فى عصر حمورابى ولغة

الحميريين والسبئيين والحبش والانباط . واذن فلم لا تكون العبرانية والسريانية والكلدانية ولهجات الآراميين كلها عربية كما كانت اللغات واللهجات الاخرى ؟

واذا كانت اللغات السامية كلها عربية فقد يكون من اليسير أن نتفق وأن نفهم من أصحاب هذا الرأى ما يريدون ، فهم يضعون لفظ « العربى » موضع لفظ « السامى » وهو اصطلاح نستطيع أن نقره لاصحابه ان أرادوا دون أن يمنعنا ذلك من أن نعود فنقرر أن هذه اللغات العربية مختلفة متباينة فيما بينها ، وأن لكل منها خصائصها ومميزاتها ، وأن واحدة منها بعينها هى التى تعنينا وهى هذه اللغة الفصحى التى نجدها فى القرآن وفيما اتفقنا على ان نسميه أدباً عربياً . ومن الاسراف وازدراء العقل والعلم أن نطمئن ، فى غير تحفظ ولا احتياط ، لما كان القدماء قد اتفقوا عليه من أن العرب منقسمون الى بائدة وباقية ، فالبائدة عاد وثمود وطسم وجديس والعماليق ومن اليهم ؛ والباقية تنقسم الى عاربة ومستعربة ، فالعاربة قحطان والمستعربة عدنان . نقول من الاسراف أن نقبل هذا كله من غير نقد ولا احتياط فنحن لا نعرف من عاد وثمود الا ما خبّرنا به القرآن ، ونحن نجهل لغتهم جهلا تاماً ولا نستطيع بوجه من الوجوه أن نقرر فى أمرها شيئاً ؛ ونحن لا نعرف طسماً ولا جديساً ولا العماليق ولا نعرف من لغاتهم قليلا ولا كثيراً . وقد سبقنا القدماء من علماء المسلمين الى رفض ما روى لعاد وثمود وطسم وجديس والعماليق من شعر ونثر وخبر حاشى هذه الأخبار التى ألمّ بها القرآن الماماً للعظة والعبرة .

واذن فكل هذه الامم والقبائل ولغاتها لا تصلح موضوعاً للعلم ولا للبحث ، لأننا نجهلها الجهل كله ولا نعرف منها الا أسماءها ، بل نحن لا نعرف علام تدل هذه الاسماء دلالة دقيقة محققة . ولكن الامر ليس كذلك فى قحطان وفى عدنان فهما شعبان عرفهما التاريخ ووصلت الينا عنهما نصوص لا تقبل شكاً ولا جدالا . ونحن

نستطيع أن ندرس هذه النصوص درساً علمياً ، ونستخلص من هذا الدرس النتائج المختلفة فى اللغة والأدب والتاريخ . واذن فموقفنا بازاء هذين الشعبين مخالف كل المخالفة لموقفنا بازاء عاد وثمود وطسم وجديس . وقد رأيت أن القدماء من المسلمين كانوا يقفون من هذين الشعبين موقفين متناقضين ، فكانوا يرون من ناحية أن شعب قحطان هو الشعب العربى حقاً وأن شعب عدنان قد تعلم منه العربية واكتسبها اكتساباً ، وكانوا يرون من ناحية أخرى أن لغة قحطان ليست هى لغة عدنان ، وأن لسان قحطان ليس هو لسان عدنان . ولم يحاول القدماء أن يرفعوا هذا التناقض ولا أن يزيلوا هذا اللبس . وانما مضوا على ما كانوا عليه من أن العدنانية أخذت عربيتها عن القحطانية ، ومن أن للعدنانية شعراء وخطباء وللقحطانية كذلك شعراء وخطباء ، ومن أن لغة أولئك وهؤلاء واحدة هى لغة القرآن وان كانت لغة قحطان ليست لغة عدنان وان كان لسان قحطان ليس لسان عدنان . وقد أراد الله فوفق العلماء المحدثون الى استكشاف اللغة القحطانية أو قل الى استكشاف اللغات القحطانية من حميرية وسَبَئِيّة ومعينية ؛ وأراد الله أن يوفق هؤلاء العلماء الى قراءة هذه اللغات كما قرأوا اللغة المصرية القديمة وكما قرأوا لغة البابليين والاشوريين وكما قرأوا طائفة أخرى من اللغات الساميّة . وأراد الله أن يعنى هؤلاء العلماء المحدثون بهذه اللغة الحميرية عناية لم تقدر لعلماء المسلمين فى القرن الأول والثانى للهجرة ، فيستنبطوا نحوها وصرفها ويقارنوا بينها وبين غيرها من اللغات السامية القريبة منها والبعيدة عنها . وكانت نتيجة هذا البحث الطويل والجد المتصل أن اللغة الحميرية شىء واللغة العربية الفصحى شىء آخر ، وأن هذه اللغة الحميرية أقرب الى اللغة الحبشية القديمة منها الى اللغة العربية ، متأثرة بنحو هذه اللغة الحبشية وصرفها أكثر من تأثرها بنحو عربيتنا

الفصحي وصرفها . وليس هنا موضع القول المفصل فى هذا كله ، فان للغة الحميرية علمها المستقل الذى ينبغى أن يرجع اليه من شاء التحقيق فى كتب المستشرقين الذين درسوا هذا الموضوع وأتقنوه .

ولكن قوماً يأبون الا أن تقام لهم الحجة ويعرض عليهم تفصيل الدليل . وهم يغلون فى ذلك ويلجون ويرون أن من التقصير أو العبث بالعقول أن يدعى مدع أن اللغتين مفترقتان دون أن يدل على مواضع الفرق ، كأن من الحق علينا حين نعلن أن العربية شىء والعبرانية شىء آخر أن نقيم الدليل على هذا ، وكأن من المحرم على صاحب التاريخ الطبيعى مثلاً أن يعتز بنتائج البحث الطبيعى والكيمائى دون أن يدخل فى تفصيل الأدلة الطبيعية والكيمائية ، كأنه لا يصح لعالم أن يعتمد على نتائج البحث التى انتهى اليها الاخصائيون فى العلوم الاخرى .

هؤلاء الممارون لا يستطيعون أن يطمئنوا الى ما اطمأن اليه أبو عمرو بن العلاء من وجود الخلاف الجوهرى بين العربية والحميرية ، ولا يريدون أن يصدقونا حين ننبئهم بان العلم الحديث قد أثبت ما كان يقوله أبو عمرو ، وانما يريدون أن يقرأوا نصوصاً حميرية وان يتبينوا بأنفسهم مواضع هذا الخلاف . وهم يجهلون أنا لو نضع بين أيديهم هذه النصوص الحميرية كما تركها أصحابها مكتوبة بخطها الحميرى فلن يجدوا سبيلاً الى أن يتقدموا فى قراءتها خطوة ، ولو نضعها بين أيديهم منقولة الى الخط العربى فقد يقرأون من غير فهم فضلاً عن استنباط الفروق المتصلة بالنحو والصرف . وهم يجهلون أنا لو نترجم لهم ونضع أيديهم على هذه الفروق فقد نضيع كثيراً من الزمان والمكان فى غير حاجة ولا غناء . ولكنا على هذا كله نورد لهم بعض هذه النصوص على علاتها لعلهم يقرأون ويفهمون ويستنبطون ثم يقتنعون بما نزعم لهم من أن الصلة بين العربية والحميرية كالصلة بين العربية وأية لغة سامية

أخرى . وليقرأوا هذا النص القريب السهل الذى أورده الاستاذ جويدى الكبير لتلاميذه فى الجامعة القديمة على أنه نموذج لما بين اللغة العربية والحميرية من القرب :

« وهبم واخهو بنو كلبت هقنيو إل مقه ذهرن ذن مزندن حجن وقههمو بسألهو لوفيهمو وسعد همو نعمتم »

قال الاستاذ جويدى فى تفسير هذه الكلمات :

(وهبم) أى وهابٌ اسم رجل ، والالف كثيراً ما تحذف من وسط الكلمة وآخرها فى الكتابة الحميرية وكذلك الواو والياء . أما الميم الاخيرة فهى بدل التنوين فى العربية .

(واخهو) أى وأخوه ففيه واو حذفت بعد الهاء . أما هو فى آخرها فهى بدل ضمير الغائب وهو (ه) فى العربية

(بنو) كتب بالواو لانه للقبيلة

(كلبت) أى كلبة بالتاء المربوطة وليس فى الكتابة الحميرية تاء مربوطة وكلبة اسم قبيلة

(هقنيو) أى أقنوا ومعناه أعطو . والفعل الذى على وزن افعل فى اللغة الحميرية تبدل همزته هاء ، والمعتل لايحذف حرف العلة منه مع اتصاله بواو الجماعة .

(المقه) اسم اله من آلهتهم كان يعبد فى هرّان وفى أوّام .

(ذهرن) أى ذو هران ، الواو حذفت من ذو ، والالف من هران . وذو بمعنى صاحب ، وهران موضع قال ياقوت انه حصن ذمار باليمن .

(ذن) أى ذان وهو اسم اشارة زيدت النون فى آخره لتأكيد الاشارة وحذفت منه الالف كالعادة .

(مزندن) أى لوح وهو لفظ حميرى .

(حجن) معناه لأن أو بسبب .

(وقهمو) أى أجابهم ، وهمو هو ضمير المفعول فى الجمع .

(بمسأله) أى عن سؤاله .

(لوفيهمو) هو فعل لم يحذف منـه حرف العلة كما فى هقنيو . ومعنى لوفيهمو أى سلمهم .

(وسعدهم) أى وساعدهم .

(نعمتم) أى نعمة والميم بدل التنوين .

وليقرأوا هذا النص الآخر الذى أورده الاستاذ جويدى نفسه لهذا الغرض بعينه:

(أخت امهو وشفنرم بعلتى خمتن بخلف هجرن مريب شمتى وثنن لإل مقه بعل أوم حجن وقهمو بمسألهو لوفيهمو)

وقال الاستاذ فى تفسير هذا النص :

(أخت امهو) أى أخت أمه وهذا اسمها و «هو» فى امهو بدل الهاء فى العربية.

(وشفنرم) علم وهو يقرب من الشنفرى .

(بعلتى) أى صاحبتى .

(خمتن) أى الخيمة فالياء محذوفة فى وسط الـكلمة كما تقدم والنون الاخيرة بدل أل أداة التعريف .

(بخلف) أى وراء .

(هجرن) أى مدينة ، ولذلك قيل لقاعدة البحرين هجر ، والنون فيها للاشارة .

(مريب) هى مدينة مأرب المعروفة فى اليمن وكان اسمها عند القدماء من اللاتين مَرْيب وهو يطابق الاسم الحميرى .

(شمتى) أى وضعنا .

(وثن) أى صنماً والنون فيه للاشارة .

(لال مقه) أى لال مقه الاله الذى تقدم ذكره .

(بعل) أى صاحب .

(أوم) أى أوام وحذفت منه الالف كما تقدم . وأوام بلد .

(حجن) أى لأن أو بسبب .

(وقهمو) أى أجابهم .

(بمسألهو) أى عن سؤاله .

(لوفيهمو) لسلمهم .

ونظن أن هؤلاء لا يطلبون الينا أن نتعمق فى تفسير هذين النصين وأشباههما واستخراج ما يمكن أن يستخرج منهما من الخلاف الجوهرى بين اللغتين العربية والحميرية فى مادة اللفظ وأصول النحو والصرف واتصال الجمل بعضها ببعض وما الى ذلك مما يقارب أو يباعد بين اللغات . ونظنهم يرون معنا اننا بازاء لغتين مختلفتين لا لغة واحدة . ونظنهم يشعرون بان تقارب بعض الألفاظ وتشابه بعض القواعد ليس الا كتقارب الألفاظ وتشابه القواعد بين عربيتنا الفصحى من ناحية والسريانية والعبرانية من ناحية أخرى .

ونحب بعد هذا أن يقرأوا ويفهموا ويفسروا هذا النص الذى نثبته لهم دون أن نفسره . فان كانوا لا يزالون يرون أن الحميرية والعربية لغة واحدة فهم خليقون أن يفهموا هذا النص ويفسروه ، كما يفهمون ويفسرون شعر الجاهليين والاسلاميين من العرب ، والا فحجتنا ظاهرة ومذهبنا مستقيم :

عبد كالم وتعنهوا ذولى بت اله

اءذ و بنبهى هنام وهعل الهت قولم

ناو وهشينن بتهمو يرت بردا رحمنن وصنا
بورخ ذخرق ذلثلثن وسبعى وخمس ماتم حيو(ل) « انتهى »

الامر اذن أوضح وأبين من أن نبين القول فى تفصيله ، فالقحطانية شىء والعدنانية شىء آخر ، والحميرية شىء والعربية شىء آخر . والذين يريدون تاريخ الآداب العربية لا يؤرخون الآداب الحميرية ، كما أنهم لا يؤرخون الآداب العبرانية أو السريانية .

واذن فما خطب هؤلاء الشعراء الجاهليين الذين ينسبون الى قحطان والذين كانت كثرتهم تنزل اليمن وكانت قلتهم من قبائل يقال انها قحطانية قد هاجرت الى الشمال ؟ ما خطب هؤلاء الشعراء وما خطب فريق من الكهان والخطباء يضاف اليهم نثر وسجع ، وكلهم يتخذ لشعره ونثره اللغة العربية الفصحى كما نراها فى القرآن ؟

أما أن هؤلاء الناس كانوا يتكلمون لغتنا العربية الفصحى ففرض لا سبيل الى الوقوف عنده فيما يتصل بالعصر الجاهلى ، فقد ظهر أنهم كانوا يتكلمون لغة أخرى ، أو قل لغات أخرى . فما يضاف اليهم من الشعر والنثر فى لغتنا الفصحى كما يضاف الى عاد وثمود وطسم وجديس ومن اليهم من الشعر والنثر منحول متكلف لا سبيل الى قبوله أو الاطمئنان اليه .

سيقولون : فلنسلم أن قد كانت للحميريين لغة أو لغات ، فما الذى يمنع أن يكونوا قد اتخذوا لغة العدنانية لغة أدبية لهم ينشئون فيها شعرهم ونثرهم الفنيين . ونحن نقبل هذا الفرض على أنه حق لا يحتمل تشكاً ولا جدالاً بعد ظهور الاسلام ؛ فقد كانت اللغة العربية الفصحى لغة هذا الدين الجديد ولغة كتابه المقدس ولغة

حكومته الناشئة القوية ، فأصبحت لغة رسمية للعرب ، ثم أصبحت لغة أدبية لهم ، كما أصبحت بعد الفتح لغة رسمية ثم لغة أدبية للدول الاسلامية كلها ، وفيها من تعرف من الشعوب المختلفة والاجيال المتباينة ، وفيها من سبق العرب الى حضارة باهرة وسلطان عظيم .

كانت اللغة العربية الفصحى اذن لغة أدبية للعرب وغير العرب بعد ظهور الاسلام ، فأما قبل ظهور الاسلام فقد نحب أن نتبين كيف استطاعت لغة العدنانية أن تكون لغة أدبية للقحطانية . ونحن نعلم أن السيادة السياسية والاقتصادية التي من شأنها أن تفرض اللغة على الشعوب قد كانت للقحطانيين دون العدنانيين ، ونحن نعلم أن الحضارة التي من شأنها أن ترفع أمر اللغة وتفرضها على الشعوب كانت للقحطانية دون العدنانية ، فما العلة اذن فى أن نفرض لغة قوم لا حظ لهم من سيادة ولا ثروة ولا حضارة على قوم هم السادة وهم الساسة وهم المترفون وهم المتحضرون ! وكيف لم تفرض القحطانية لغتها على العدنانية والقحطانية — فيما يقول الرواة والمؤرخون — قد أذلت العدنانية وأخضعتهم لسلطانها ، أخضعتهم لسلطانها المباشر فى اليمن كما أخضعتهم لسلطانها حين تسلط فريق منها على أطراف العراق والشام تحت حماية الفرس والروم فيما يقول الرواة والمؤرخون ؟

أيريد أنصار القديم أن نفهم أن الله قد خص اللغة العربية الفصحى بكرامة لم يخص بها لغة أخرى ، وجعل تفوقها على لغة السادة الساسة المترفين من قحطان ، وهى لغة قوم دونهم فى السيادة ، نوعاً من المعجزة قدمها بين يدى الاسلام ؟ فان أرادوا هذا فنحن مستعدون أن نقبله منهم ونقره لهم ، ولكن على أنه فن من فنون الدعوة الدينية لا على أنه حقيقة من حقائق العلم .

ليس هناك سبيل اذن الى أن نفهم أن القحطانيــة قد اتخذت لغة عدنان اداة لاظهار آثارها الادبيــة ؛ فكيف شعر شعراء قحطان وسجع كهانها وتكلم خطباؤها بلغــة القرآن ؟ انمــا فعلوا ذلك لان ما يضاف اليهم من الشعر والسجع والنثر قد حمل عليهم بعد الاسلام حملاً .

سيقولون : ولكنك تنسى أن فريقاً من هذه القحطانية قد هاجر الى شمال البلاد العربية واستقر فيه و بعُدعهده بموطنه القديم ، فما الذى يمنع أن يكون هذا الفريق قد نسى لغته الاولى وتعلم لغة أهل الشمال واتخذها أداة للتخاطب وأداة لاظهــار آثاره الادبيــة . ونحن نعلم ان الازد قد استقرت فى مواطن مختلفة من شمال البلاد العربية ؛ وكان الاوس والخزرج فى المدينــة وكانوا يتكلمون لغة العدنانية ولهم شعر صحيح قيل أيام النبى بلغة عدنان ؛ وقد كانت خزاعة قحطانية وكانت فى الحجاز وكانت تصطنع لغة عدنان ؛ وكذلك كانت قضاعة . وأكثر الشعراء القحطانيــة الذين يروى لهم شعر جاهلى انما كانوا من هذه القبــائل . وأكبر هؤلاء الشعراء هو امرؤ القيس الكندى ، وقد هاجرت قبيلته الى نجد وتسلطت فيهــا وملك أبوه على بنى أسد وتزوج من تغلب ، فنشأ امرؤ القيس فى حجور العدنانية .

كل هذا يمكن أن يقال ، نستغفر الله ! بل كل هذا قد قيل بالفعل . ولكنه يقوم على أساسين مختلفين لا نستطيع نحن ولا يستطيع عالم يقدر العلم حقه أن يقبلهما حتى يقوم عليهما الدليل العلمى البيّن : أحدهما النسب . فكل ما نعرفه هو أن هذه القبائل كانت تسمى نفسها قحطانية وتنسب نفسها الى قحطان على أنها كانت تتردد فى ذلك أحياناً فتنتسب الى عدنان . ولكن من الذى يستطيع أن يؤكد لنا أن هذه القبائل كانت قحطانية حقاً أو عدنانية حقاً دون أن يَنفى

بالبرهان على صدق هذه الدعوى . أو نستطيع أن نصدق الرومان فيما كانوا يزعمون من أنهم أبناء الطرواديين ، هاجروا من طروادة الى ايطاليا بعد أن انتصر اليونان على بريام ؟ أو نستطيع ان نصدق زاعماً يزعم لنا الآن مثلاً ان الشعب البريطانى انما هو شعب اسرائيلى هاجر الى البلاد البريطانية ؟ وما قيمة هذه الاحاديث التى يتكلفها القصاص وأصحاب الاغراض والاهواء للذة والمنفعة ! .

الثانى : هـذه الهجرة التى يقولون ان فريقاً من عرب اليمن قد اضطر اليها اضطراراً بعد حادثة سيل العَرِم . ولكن من الذى يستطيع أن يثبت لنـا الآن ان هذه الهجرة حق لا شك فيه ، فهى من أحاديث القصاص الى أن تقوم عليها الادلة العلمية . نعم ذكر القرآن سيل العرم ، وأثبت البحث الحديث أن قد كان سيل العرم . وذكر القرآن أن هذا السيل قد تمزقت له سبأ كل ممزق ، ولم يزد القرآن على هذا ، فلم يحدد تاريخ سيل العرم ، ولم يقل كيف مُزّقت سبأ كل ممزق ، ولم يسمّ لنا القبائل السبئية التى مزقت ، ولم يبيّن لنا المواطن التى هاجرت اليها ، ولم تستكشف بعد نصوص تسمى هذه القبائل أو تدل على هذه المواطن. واذن فنحن لا نسرف ولا نغلو ولا نتجاوز العلم ولا القرآن حين نعلن فى صراحة وقوة أن هجرة هذه القبائل بعينها الى هذه المواطن بعينها تكلّف كان بعد الاسلام واستغل فيه القصاص هذه النصوص القرآنية استغلالاً لأسباب سياسية يعرفها أقل الناس الماماً بالصلة بين القحطانية والمضرية بعد ظهور الاسلام .

نحن اذن لا نقبل هذا الفرض لأننـا لا نقبل صحة النسب ولا نطمئن الى هذه الهجرة ؛ مع ملاحظة أن هذا كله لو سلمناه لانتهى الى نظرية غريبة تعكس نظرية القدماء عكسا تاماً ، وهى : أن العرب العاربة هم عدنان ، وأن العرب المستعربة هم قحطان ، وأن القحطانية تعلمت العربية من أبناء اسماعيل بعد ان كانت الاسمعيلية

قد تعلمت العربية من أبناء قحطان ، وأن أول من تعلم العربية ونسى لغة أبيه امرؤ القيس بن حجر لا اسماعيل بن ابراهيم . ونحن لا نشك فى أن العرب العاربة انما هم العدنانيون وفى أن العرب المستعربة انما هم القحطانيون ، ولكنهم استعربوا بعد الاسلام لا قبله .

واذن فمن الحق على الذين يريدون أن يحددوا المعنى الذى يدل عليه لفظ اللغة العربية الفصحى أن يعتمدوا فى هذا التحديد على الموطن الجغرافى لا على الأنساب والاساطير . والموطن الجغرافى للعدنانيين هو شمال البلاد العربية والحجاز منه خاصة . فنحن اذا ذكرنا العدنانية فانما نريد سكان هذا الاقليم من بلاد العرب ، دون أن يكون هذا تسليماً منا بصحة هذه الانساب التى تنتهى الى عدنان . ونحن اذا ذكرنا القحطانية فانما نريد سكان هذه الأقاليم من جنوب البلاد العربية ، دون أن يكون هذا قبولاً منا لهذه الانساب التى تنتهى الى قحطان .

ونحن اذن بازاء لغتين : احداهما كانت قائمة فى الشمال وهى التى نريد أن نؤرخ آدابها ، والأخرى كانت قائمة فى الجنوب وهى التى تمثلها النصوص الحميرية والسبئية والمعينية . ونحن لا نسرف ولا نشتط حين ننكر ما يضاف الى أهل الجنوب من شعر وسجع ونثر قيل بلغة أهل الشمال قبل الاسلام .

(٥) الشعر الجاهلى واللهجات

على أن الأمر يتجاوز هذا الشعر الجاهلى القحطانى الى الشعر الجاهلى العدنانى نفسه . فالرواة يحدثوننا أن الشعر تنقل فى قبائل عدنان ، كان فى ربيعة ثم انتقل الى قيس ثم الى تميم ، فظل فيها الى ما بعد الاسلام أى الى أيام بنى أمية حين نبغ الفرزدق وجرير.

ونحن لانستطيع أن نقبل هذا النوع من الكلام إلا باسمين؛ لأننا لا نعرف ما ربيعة وما قيس وما تميم معرفة علمية صحيحة ، أى لأننا ننكر أونشك ، على أقل تقدير ، شكاً قوياً فى قيمة هذه الاسماء التى تسمى بها القبائل، وفى قيمة الأنساب التى تصل بين الشعراء و بين أسماء هذه القبائل ؛ ونعتقد أو نرجح أن هذا كله أقرب الى الأساطير منه الى العلم اليقين .

ولكن مسألة النسب وقيمته مسألة لا تعنينا الآن . فلندعها الى حيث نعرض لها اذا اقتضت مباحث هذا الكتاب أن نعرض لها . وقد بينا رأينا فيها بياناً مجملاً فى « ذكرى أبى العلاء » . انما المسألة التى تعنينا الآن وتحملنا على الشك فى قيمة هذه النظرية (نظرية تنقل الشعر فى قبائل عدنان قبل الاسلام) مسألة فنية خالصة . فالرواة مجمعون على أن قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة ولا متفقة اللهجة قبل أن يظهر الاسلام فيقارب بين اللغات المختلفة ويزيل كثيراً من تباين اللهجات . وكان من المعقول أن تختلف لغات العرب العدنانية وتتباين لهجاتهم قبل ظهور الاسلام ، ولا سيما اذا صحت النظرية التى أشرنا اليها آنفاً وهى نظرية العزلة العربية ، وثبت أن العرب كانوا متقاطعين متنابذين ، وأنه لم يكن بينهم من أسباب المواصلات المادّية والمعنوية ما يمكن من توحيد اللهجات .

فاذا صح هذا كله كان من المعقول جداً أن تكون لكل قبيلة من هذه القبائل العدنانية لغتها ولهجتها ومذهبها فى الكلام ، وأن يظهر اختلاف اللغات وتباين اللهجات فى شعر هذه القبائل الذى قيل قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة . ولكننا لا نرى شيئاً من ذلك فى الشعر العربى الجاهلى . فأنت تستطيع أن تقرأ هذه المطوّلات أو المعلقات التى يتخذها أنصار القديم نموذجاً للشعر الجاهلى الصحيح ، فسترى أن فيها مطوّلة لامرئ القيس وهو من كِنْدة أى من قحطان ، وأخرى لزُهيْر ، وأخرى لعنترة ، وثالثة للَبيد وكلهم من قيس ، ثم قصيدة لطَرَفة ، وقصيدة لعمرو بن كلثوم ، وقصيدة أخرى للحارث ابن حِلِّزة وكلهم من ربيعة .

تستطيع أن تقرأ هذه القصائد السبع دون أن تشعر فيها بشىء يشبه أن يكون اختلافاً فى اللهجة أو تباعداً فى اللغة أو تبايناً فى مذهب الكلام : البحر العروضى هو هو ، وقواعد القافية هى هى ، والألفاظ مستعملة فى معانيها كما تجدها عند شعراء المسلمين ، والمذهب الشعرى هو هو .

كل شىء فى هذه المطوّلات يدل على أن اختلاف القبائل لم يؤثر فى شعر الشعراء تأثيراً ما . فنحن بين اثنتين : إما أن نؤمن بانه لم يكن هناك اختلاف بين القبائل العربية من عدنان وقحطان فى اللغة ولا فى اللهجة ولا فى المذهب الكلامى ؛ وإما أن نعترف بأن هذا الشعر لم يصدر عن هذه القبائل وانما حمل عليها بعد الاسلام حملا . ونحن الى الثانية أميل منا الى الأولى . فالبرهان القاطع قائم على أن اختلاف اللغة واللهجة كان حقيقة واقعة بالقياس الى عدنان وقحطان ، يعترف القدماء أنفسهم بذلك كما رأيت أبا عمرو بن العلاء ، ويثبته البحث الحديث .

وهناك شيء بعيد الأثر لو أن لدينا أو لدى غيرنا من الوقت ما يمكننا من استقصائه وتفصيل القول فيه ، وهو أن القرآن الذى تلى بلغة واحدة ولهجة واحدة هى لغة قريش ولهجتها لم يكد يتناوله القرّاء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعددت اللهجات فيه وتباينت تباينا كثيرا ، جدّ القرّاء والعلماء المتأخرون فى ضبطه وتحقيقه وأقاموا له علما أو علوما خاصة . ولسنا نشير هنا الى هذه القراءات التى تختلف فيما بينها اختلافا كثيرا فى ضبط الحركات سواء أكانت حركات بِنْية أو حركات اعراب . لسنا نشير الى اختلاف القراء فى نصب « الطير » فى الآية : « ياجبال أوّبى معه والطَّيرَ » أو رفعها ، ولا الى اختلافهم فى ضم الفاء أو فتحها فى الآية : « لقد جاءكم رسول من أنفسكم » ولا الى اختلافهم فى ضم الحاء أو كسرها فى الآية : « وقالوا حجْراً محجوراً » ولا الى اختلافهم فى بناء الفعل للمجهول أو للمعلوم فى الآية : « غُلبت الروم فى أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلِبون » . لا نشير الى هذا النحو من اختلاف الروايات فى القرآن فتلك مسألة معضلة نعرض لها ولما ينشأ عنها من النتائج اذا أُتيح أن ندرس تاريخ القرآن ، انما نشير الى اختلاف آخر فى القراءات يقبله العقل ، ويسيغه النقل ، وتقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التى لم تستطع أن تغيّر حناجرها وألسنتها وشفاهها لتقرأ القرآن كما كان يتلوه النبى وعشيرته من قريش ، فقرأته كما كانت تتكلم ، فأمالت حيث لم تكن تميل قريش ، ومدّت حيث لم تكن تمدّ ، وقصرت حيث لم تكن تقصر ، وسكّنت حيث لم تكن تسكن ، وأدغمت أو أخفت أو نقلت حيث لم تكن تدغم ولا تخفى ولا تنقل .

وهنا وقفة لا بد منها ، ذلك أن قوما من رجال الدين فهموا أن هذه القراءات

السبع متواترة عن النبي نزل بها جبريل على قلبه، فمنكرها كافر فى غير شك ولا ريبة . ولم يوفقوا الى دليل يستدلون به على ما يقولون سوى ما روى فى الصحيح من قوله عليه الصلاة والسلام « أنزل القرآن على سبعة أحرف » .

والحق أن ليست هذه القراءات السبع من الوحى فى قليل ولا كثير، وليس منكرها كافراً ولا فاسقاً ولا مغتمزاً فى دينه وانما هى قراءات مصدرها اللهجات واختلافها ، للناس أن يجادلوا فيها وأن ينكروا بعضها ويقبلوا بعضها ، وقد جادلوا فيها بالفعل وتماروا وخطأ فيها بعضهم بعضاً ، ولم نعرف ان أحداً من المسلمين كفّر أحداً لشيء من هذا . وليست هذه القراءات بالاحرف السبعة التى أنزل عليها القرآن ، وانما هى شيء وهذه الأحرف شيء آخر . فالأحرف : جمع حرف ، والحرف: اللغة ؛ فمعنى أنزل القرآن على سبعة أحرف أنه أنزل على سبع لغات مختلفة فى لفظها ومادتها ؛ يفسّر ذلك قول ابن مسعود : انما هو كقولك هلُمّ وتعال وأقبل . ويفسر ذلك قول أنس فى الآية (إن ناشئة الليل هى أشد وطأ وأصوب قيلا) أصوب وأقوم وأهدى واحد . ويفسر ذلك قراءة ابن مسعود (هل ينظرون إلا زقية واحدة) مكان (هل ينظرون الا صيحة واحدة) .

الأحرف اذن اللغات التى تختلف فيما بينها لفظاً ومادة . فأما هذه القراءات التى تختلف فى القصر والمد وفى الحركة والسكون وفى النقل والاثبات وفى حركات الاعراب فليست من الأحرف فى شيء ، لأنها اختلاف فى الصورة والشكل لا فى المادة واللفظ . وقد اتفق المسلمون على أن القرآن أنزل على سبعة أحرف أى على سبع لغات مختلفة فى ألفاظها ومادتها . واتفق المسلمون على أن أصحاب النبي تماروا فى هذه الأحرف والنبى بين أظهرهم ، فنهاهم عن ذلك وألحّ فى نهيهم . فلما توفى النبي استمر أصحابه يقرءون القرآن على هذه الأحرف السبعة

كل يقرئ على الحرف الذى سمعه من النبى ، فاشتد الخلاف والمراء فى ذلك حتى كادت الفتنة تقع بين الناس ولا سيما فى جيوش المسلمين التى كانت تغزو وترابط فى الثغور بعيدة عن مهبط الوحى ومستقر الخلافة ؛ فرفع الأمر الى عثمان فجزع له وأشفق أن يقع بين المسلمين مثل ما وقع بين النصارى من الاختلاف فى نص القرآن كما اختلفوا فى نص الانجيل . فجمع لهم المصحف الامام وأذاعه فى الأمصار وأمر بما عداه من المصاحف فمحى محواً .

وعلى هذا محيت من الأحرف السبعة ستة أحرف ولم يبق الا حرف واحد هو هذا الذى نقرؤه فى مصحف عثمان ، وهو حرف قريش ، وهو الحرف الذى اختلفت لهجات القرّاء فيه : فمدّ بعضهم وقصر بعضهم ، وفخم فريق ورقق فريق ، ونقلت طائفة وأثبتت طائفة .

فأنت ترى أن هذه القراءات التى عرضنا لها انما هى مظهر من مظاهر اختلاف اللهجات ، وأن تلك القراءات التى أنزل عليها القرآن انما هى لغات محى منها ست وبقيت منها واحدة .

ولقد حاول بعض القرّاء والرواة أن يعينوا هذه اللغات التى أنزل عليها القرآن فقالوا : خمس من عجز هوازن واثنتان لقريش وخزاعة . ولكن الثقات لم يقبلوا هذا النحو من الكلام وأعرضوا عنه اعراضاً . وربما كان من الحق علينا أن نثبت فى هذا المكان النصوص التى تؤيد ما ذهبنا اليه وتبين انا لم نتجاوز حدود الله ولم ننكر القراءات المتواترة وانما هم قوم آخرون أضافوا الى الوحى ما ليس منه واستنزلوا من السماء شيئاً لم ينزل من السماء .

ولعل خير ما نستطيع ان نثبت من النصوص فى هذا الموضوع ما قاله ورواه ابن جرير الطبرى فى تفسيره المعروف . قال : « قال ابو جعفر : فان قال لنا قائل :

فاذا كان تأويل قول النبي صلى الله عليه وسلم (أنزل القرآن على سبعة أحرف) عندك ما وصفت بما عليه استشهدت فأوجدنا حرفا فى كتاب الله مقروءاً بسبع لغات فتحقق بذلك قولك ، والافان لم تجد ذلك كذلك كان معلوما بعدمِكَهُ صحة قول من زعم أن تأويل ذلك أنه نزل بسبعة معان وهو الامر ، والنهى ، والوعد ، والوعيد ، والجدل ، والقصص ، والمثل ، وفساد قولك ؛ أو تقول فى ذلك إن الاحرف السبعة لغات فى القرآن سبع متفرقة فى جميعه من لغات أحياء من قبائل العرب مختلفة الالسن ، كما كان يقول بعض من لم يمعن النظر فى ذلك فتصير بذلك الى القول بما لا يجهل فساده ذو عقل ولا يلتبس خطؤه على ذى لب ، وذلك أن الاخبار التى بها احتججت لتصحيح مقالتك فى تأويل قول النبي صلى الله عليه وسلم (نزل القرآن على سبعة أحرف) هى الاخبار التى روينها عن عمر بن الخطاب وعبد الله ابن مسعود وأبىّ بن كعب رحمة الله عليهم وعمن رويت ذلك عنه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بانهم تماروا فى تلاوة بعض القرآن فاختلفوا فى قراءته دون تأويله وأنكر بعضٌ قراءة بعض مع دعوى كل قارئٍ منهم قراءة منها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرأه ما قرأ بالصفة التى قرأ ، ثم احتكموا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان من حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهم أن صوّب قراءة كل قارئٍ منهم على خلافها قراءةَ أصحابه الذين نازعوه فيها وأمر كل امرئٍ منهم أن يقرأ كما علّم حتى خالط قلب بعضهم الشك فى الاسلام لما رأى من تصويب رسول الله صلى الله عليه وسلم قراءة كل قارئٍ منهم على اختلافها ، ثم جلاه الله عنه ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم له أن القرآن أنزل على سبعة أحرف . فان كانت الاحرف السبعة التى نزل بها القرآن عندك كما قال هذا القائل متفرقة فى القرآن مثبتة اليوم فى مصاحف أهل الاسلام فقد

بطلت معانى الاخبار التى رويتها عمن رويتها عنه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم اختلفوا فى قراءة سورة من القرآن فاختصموا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمر كلاً أن يقرأ كما علّم ؛ لأن الأحرف السبعة اذا كانت لغات متفرقة فى جميع القرآن فغير موجب حرف من ذلك اختلافاً بين تاليه ، لأن كل تال فانما يتلو ذلك الحرف تلاوة واحدة على ما هو به فى المصحف وعلى ما أنزل .
واذا كان ذلك كذلك بطل وجه اختلاف الذين رُوى عنهم أنهم اختلفوا فى قراءة سورة وفسد معنى أمر النبى صلى الله عليه وسلم كلَّ قارىء منهم أن يقرأه ، على ما علم ، اذ كان لا معنى هنالك يوجب اختلافاً فى لفظ ولا افتراقاً فى معنى . وكيف يجوز أن يكون هنالك اختلاف بين القوم والمعلم واحد والعلم واحد غير ذى أوجه . وفى صحة الخبر عن الذين روى عنهم الاختلاف فى حروف القرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانهم اختلفوا وتحاكموا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك على ما تقدم وصفناه أبين الدلالة على فساد القول بان الاحرف السبعة انما هى أحرف سبعة متفرقة فى سور القرآن لا أنها لغات مختلفة فى كلمة واحدة باتفاق المعانى ، مع أن المتدبر اذا تدبّر قول هذا القائل فى تأويله قولَ النبى صلى الله عليه وسلم (أنزل القرآن على سبعة أحرف) وادعائه أن معنى ذلك أنها سبع لغات متفرقة فى جميع القرآن ثم جمع بين قيله ذلك واعتلاله لقيله ذلك بالاخبار التى رويت عمن روى ذلك عنه من الصحابة والتابعين انه قال هو بمنزلة قولك : تعال وهلم وأقبل ، وان بعضهم قال هو بمنزلة قراءة عبد الله (إلا رقية) وهى فى قراءتنا (إلا صيحة) وما أشبه ذلك من حججه ، علم أن حججه مفسدة فى ذلك مقالته وأن مقالته فيه مضادة حججه ، لان الذى نزل به القرآن عنده احدى القراءتين : إما صيحة وإما زقية ، وإما تعال أو أقبل أو هلم ، لاجميع ذلك ، لأن كل لغة من اللغات السبع ،

عنده فى كلمة أو حرف من القرآن غير الكلمة أو الحرف الذى فيه اللغة الأخرى .
واذا كان ذلك كذلك بطل اعتلاله لقوله بقول من قال : ذلك بمنزلة هلم وتعال وأقبل ، لأن هذه الكلمات هى ألفاظ مختلفة يجمعها فى التأويل معنى واحد ؛ وقد أبطل قائل هذا القول الذى حكينا قوله اجتماع اللغات السبع فى حرف واحد من القرآن ؛ فقد تبين بذلك إفساده حجته لقوله بقوله و إفساد قوله بحجته ، فقيل له : ليس القول فى ذلك بواحد من الوجهين اللذين وصفت بل الأحرف السبعة التى أنزل الله بها القرآن هن لغات سبع فى حرف واحد وكلمة واحدة باختلاف الألفاظ واتفاق المعانى كقول القائل : هلم وأقبل وتعال والىّ وقصدى ونحوى وقربى ونحو ذلك : مما تختلف فيه الألفاظ بضروب من المنطق وتتفق فيه المعانى وان اختلفت بالبيان به الألسن ، كالذى روينا آنفاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمن روينا ذلك عنه من الصحابة أن ذلك بمنزلة قولك : هلم وتعال وأقبل ، وقوله (ما ينظرون إلا زقية) (وإلا صيحة) فان قال : ففى أى كتاب الله نجد حرفاً واحداً مقروءاً بلغات سبع مختلفات الالفاظ متفقات المعنى فنسلم لك صحة ما ادعيت من التأويل فى ذلك ، قيل : انا لم ندّع إن ذلك موجود اليوم و إنما أخبرنا أن معنى قول النبى صلى الله عليه وسلم (أنزل القرآن على سبعة أحرف) على نحو ما جاءت به الأخبار التى تقدم ذكرناها وهو ما وصفنا دون ما ادّعاه مخالفونا فى ذلك للعلل التى قد بينا ، فان قال : فما بال الأحرف الأخر الستة غير موجودة ، ان كان الأمر فى ذلك على ما وصفت وقد أقرأهن رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه وأمر بالقراءة بهن وأنزلهن الله من عنده على نبيه صلى الله عليه وسلم أنسخت فرفعت فما الدلالة على نسخها ورفعها ؟ أم نسيتهن الأمة ؟ فذلك تضييع ما قد أمروا بحفظه .
أم ما القصة فى ذلك ؟ قيل له : لم تنسخ فترفع ، ولا ضيعتها الأمة وهى مأمورة

بحفظهـا ، ولكن الأمة أمرت بحفظ القرآن وخيرت فى قراءته وحفظه باى تلك
الاحرف السبعة شاءت ، كما أمرت ، اذا هى حنثت فى يمين وهى موسرة ، أن تكفر
بأى الكفارات الثلاث شاءت : إما بعتق أو إطعام أو كسوة ، فلو أجمع جميعها
على التكفير بواحدة من الكفارات الثلاث دون حظرها التكفير بأى الثلاث
شاء المكفّر كانت مصيبة حكم الله مؤدية فى ذلك الواجب عليها من حق الله
فكذلك الامة أمرت بحفظ القرآن وقراءته وخيرت فى قراءته بأى الأحرف السبعة
شاءت ، فرأت ، لعلة من العلل أوجبت عليها الثبات على حرف واحد ، قراءته بحرف
واحد ورفض القراءة بالاحرف السنة الباقية ولم تحظر قراءته بجميع حروفه على قارئه بما
أذن له فى قراءته به. فان قال : وما العلة التى أوجبت عليها الثبات على حرف واحد
دون سائر الأحرف الستة الباقية ؟ قيل : حدثنا احمد بن عبدة الضبى قال حدثنا
عبد العزيز بن محمد الدراوردى عن عمارة بن غزية عن ابن شهاب عن خارجة
ابن زيد بن ثابت عن أبيه زيد قال : لما قتل أصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم باليمامة دخل عمر بن الخطاب على أبى بكر رحمه الله فقال : ان أصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم باليمامة تهافتوا تهافت الفراش فى النار وانى أخشى ألا
يشهدوا موطنا الا فعلوا ذلك حتى يقتلوا وهم حملة القرآن فيضيع القرآن و ينسى
فلو جمعه وكتبته ! فنفر منها أبو بكر وقال : أفعل ما لم يفعل رسول الله صلى الله
عليه وسلم ! فتراجعا فى ذلك . ثم أرسل أبو بكر الى زيد بن ثابت ، قال زيد :
فدخلت عليه وعمر محزئل ، فقال لى أبو بكر : ان هذا قد دعانى الى أمر فأبيت
عليه ، وأنت كاتب الوحى ، فان تكن معه اتبعتكما وان توافقنى لا أفعل . قال :
فاقتص أبو بكر قول عمر وعمر ساكت ، فنفرت من ذلك وقلت : يفعل ما لم
يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ! الى أن قال عمر كلمة : وما عليكما لو فعلتما

ذلك ؟ قال فذهبنا ننظر ، فقلنا لا شيء والله، ما علينا فى ذلك شيء . قال زيد : فأمرنى أبو بكر فكتبته فى قطع الادم وكسر الاكتاف والعسب ، فلما هلك أبو بكر وكان عمر كتب ذلك فى صحيفة واحدة فكانت عنده ، فلما هلك كانت الصحيفة عند حفصة زوج النبى صلى الله عليه وسلم . ثم ان حذيفة بن اليمان قدم من غزوة كان غزاها فى فرج أرمينية فلم يدخل بيته حتى أتى عثمان بن عفان فقال : يا أمير المؤمنين ، أدرك الناس. فقال عثمان : وما ذاك ؟ قال : غزوت فرج ارمينية فحضرها أهل العراق وأهل الشام فاذا أهل الشام يقرءون بقراءة أُبىّ بن كعب فيأتون بما لم يسمع أهل العراق فتكفرهم أهل العراق ، واذا أهل العراق يقرءون بقراءة ابن مسعود فيأتون بما لم يسمع أهل الشام فتكفرهم أهل الشام ، قال زيد : فأمرنى عثمان بن عفان أكتب له مصحفاً ، وقال : انى مدخل معك رجلا لبيباً فصيحاً فما اجتمعتما عليه فاكتباه وما اختلفتما فيه فارفعاه الىّ . فجعل معه أبان بن سعيد بن العاص ، قال : فلما بلغنا (إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت) قال زيد فقلت (التابوه) وقال أبان بن سعيد (التابوت) ، فرفعنا ذلك الى عثمان فكتب (التابوت) . قال : فلما فرغت عرضته عرضة فلم أجد فيه هذه الآية (من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه) الى قوله (وما بدلوا تبديلا) قال : فاستعرضت المهاجرين أسألهم عنها فلم أجدها عند أحد منهم ثم استعرضت الانصار أسألهم عنها فلم أجدها عند أحد منهم حتى وجدتها عند خزيمة بن ثابت فكتبتها . ثم عرضته عرضة أخرى فلم أجد فيه هاتين الآيتين (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم . . .) الى آخر السورة ، فاستعرضت المهاجرين أسألهم عنها فلم أجدها عند أحد منهم ، ثم استعرضت الانصار أسألهم عنها فلم أجدها عند أحد منهم حتى وجدتها مع رجل

آخر يدعى خزيمة أيضاً فأثبتها فى آخر براءة ، ولو تمت ثلاث آيات لجعلتها سورة على حدة . ثم عرضته عرضة أخرى فلم أجد فيه شيئاً . ثم أرسل عثمان الى حفصة يسألها أن تعطيه الصحيفة وحلف لها ليردنها اليها ، فأعطته اياها ، فعرض المصحف عليها فلم يختلفا فى شيء فردها اليها وطابت نفسه وأمر الناس أن يكتبوا مصاحف ، فلما ماتت حفصة أرسل الى عبد الله بن عمر فى الصحيفة بعزمة فأعطاهم اياها فغسلت غسلا » (الطبرى ج ١ ص ١٨ — ٢١ طبع بولاق)

وانظر الى الطبرى كيف يذود عن موقف عثمان بازاء هذه الاحرف الستة التى محاها رحمة بالمسلمين واشفاقاً عليهم أن يتورطوا فى الخلاف والمراء فيما لا ينبغى فيه خلاف ولا مراء . ثم قال بعد كلام كثير قيم فى هذا المعنى : « فان قال بعض من ضعفت معرفته : وكيف جاز لهم ترك قراءة أقرأهموها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمرهم بقراءتها ؟ قيل : ان أمره اياهم بذلك لم يكن أمر ايجاب وفرض وانما كان أمر اباحة و رخصة ، لان القراءة بها لو كانت فرضاً عليهم لوجب أن يكون العلم بكل حرف من تلك الاحرف السبعة عند من يقوم بنقله الحجة و يقطع خبره العذر ويزيل الشك من قراءة الامة ؛ وفى تركهم نقل ذلك كذلك أوضح دليل على انهم كانوا فى القراءة بها مخيرين بعد أن يكون فى نقلة القرآن من الامة من تجب بنقله الحجة ببعض تلك الاحرف السبعة ، فاذا كان ذلك كذلك لم يكن القوم بتركهم نقل جميع القراءات السبع تاركين ما كان عليهم نقله بل كان الواجب عليهم من الفعل ما فعلوا اذ كان الذى فعلوا من ذلك كان هو النظر للاسلام وأهله فكان القيام بفعل الواجب عليهم بهم أولى من فعل ما لو فعلوه كانوا الى الجناية على الاسلام وأهله أقرب منهم الى السلامة من ذلك . » (الطبرى ج ١ ص ٢٢)

وانظر الى هذا النص الذى يقطع كل خصومة فى هذه القراءات التى عرضنا

وقلنا ان مصدرها اختلاف اللهجات . قال الطبرى :

« فاما ما كان من اختلاف القراءة فى رفع حرف وجره ونصبه وتسكين حرف وتحريكه ونقل حرف الى آخر مع اتفاق الصورة فمن معنى قول النبى صلى الله عليه وسلم (أمرت أن أقرأ القرآن على سبعة أحرف) بمعزل ؛ لانه معلوم أنه لا حرف من حروف القرآن مما اختلفت القراءة فى قراءته بهذا المعنى يوجب المراء به كفر المارى به فى قول أحد من علماء الامة . وقد أوجب عليه الصلاة والسلام بالمراء فيه الكفر من الوجه الذى تنازع فيه المتنازعون اليه وتظاهرت عنه بذلك الرواية على ما قد قدمنا ذكرها فى أول هذا الباب . » (الطبرى ج ١ ص ٢٣)

فلندع هذا الاستطراد ولنخض فيما كنا فيه فنقول : ان هذا النوع من اختلاف اللهجات له أثره الطبيعى اللازم فى الشعر فى أوزانه وتقاطيعه وبحوره وقوافيه بوجه عام .

ولسنا نستطيع أن نفهم كيف استقامت أوزان الشعر وبحوره وقوافيه كما دوّنها الخليل لقبائل العرب كلها على ما كان بينها من تباين اللغات واختلاف اللهجات . واذا لم يكن نظم القرآن، وهو ليس شعرا ولا مقيدا بما يتقيد به الشعر، قد استطاع أن يستقيم فى الأداء لهذه القبائل ، فكيف استطاع الشعر ، وهو مقيد بما تعلم من القيود ، أن يستقيم لها ! وكيف لم تحدث هذه اللهجات المتباينة آثارها فى وزن الشعر وتقطيعه الموسيقى ، أى كيف لم توجد صلة واضحة بين هذا الاختلاف فى اللهجة وبين الأوزان الشعرية التى كانت تصطنعها القبائل ؟

سنقول : ولكن اختلاف اللهجات كان قائما بعد القرآن ، وليس من شك فى أن قبائل العرب على اختلافها قد تعاطت الشعر بعد الاسلام ولم يظهر فيه اختلاف اللهجات ، فكما استقامت بحوره وأوزانه على هذا الاختلاف بعد

الاسلام ، فليس ما يمنع أن تكون قد استقامت عليه فى العصر الجاهلى .

ولست أنكر أن اختلاف اللهجات كان حقيقة واقعة بعد الاسلام . ولست انكر أن الشعر قد استقام للقبائل كلها رغم هذا الاختلاف . ولكنى أظن انك تنسى شيئا يحسن ألا تنساه ، وهو أن القبائل بعد الاسلام قد اتخذت للادب لغة غير لغتها ، وتقيدت للادب بقيود لم تكن لتتقيد بها لو كتبت أو شعرت فى لغتها الخاصة ، أى أن الاسلام قد فرض على العرب جميعا لغة عامة واحدة هى لغة قريش . فليس غريبا أن تتقيد هذه القبائل بهذه اللغة الجديدة فى شعرها ونثرها ، فى أدبها بوجه عام . فلم يكن التميمى أو القيسى حين يقول الشعر فى الاسلام يقوله بلغة تميم أو قيس ولهجتها ، انما كان يقوله بلغة قريش ولهجتها . ومثل ذلك واضح فى غير اللغة العربية من اللغات القديمة والحديثة . كان للدوريين من اليونان شعرهم الدورى وأوزانهم الدورية ، وكان لليونيين شعرهم اليونى وأوزانهم اليونية ، ثم لما ظهرت اثينا على البلاد اليونانية عامة ذاع الشعر اليونى والاوزان اليونية والنثر الأتيكى ، وأصبح الدوريون اذا نظموا أو نثروا يصطنعون ما كان يصطنع فى أثينا من مناهج النظم والنثر ويصطنعون اللغة اليونية التى هذبها مذهب الاثينيين فى الكلام ، فهم كانوا يعدلون عن لغتهم ولهجاتهم وأوزانهم وأساليبهم الى لغة الاثينيين ولهجتهم وأوزانهم وأساليبهم . وكذلك فعل العرب بعد الاسلام: عدلوا فى لغتهم الادبية عن كل ما كانت تمتاز به لغتهم ولهجتهم الخاصة الى لغة القرآن ولهجته . والامر كذلك فى الامم الحديثة الكبرى ذات الاقاليم المتنائية والاطراف المتباعدة والتكوين الجنسى المعقد . ولست أضرب لذلك إلا مثلاً واحداً حياً هو مثل فرنسا . ففى فرنسا الى جانب اللغة الفرنسية لغات إقليمية لها نحوها وقواعدها الخاص ولها شعرها ؛ ومع ذلك فأهل الأقاليم اذا أرادوا أن

يظهروا آثاراً أدبية أو علمية قيمة يعدلون عن لغتهم الاقليمية الى اللغة الفرنسية. وقليل جدا من بينهم من يذهب مذهب (ميسترال) فيكتب فى لغته الاقليمية الخاصة.

وأنا أشعر بالحاجة الى أن أضرب مثلاً آخر قد يدهش له الذين يدرسون الأدب العربى؛ لأنهم لم يتعوّدوا مثله من الباحثين عن تاريخ الأدب. ذلك أن فى لغتنا المصرية المصرية لهجات مختلفة وأنحاء متباينة من أنحاء القول، فلأهل مصر العليا لهجاتهم، ولأهل مصر الوسطى لهجاتهم، ولأهل القاهرة لهجتهم، ولأهل مصر السفلى لهجاتهم، وهناك اتفاق مطّرد بين هذه اللهجات و بين ما للمصريين من شعر فى لغتهم العامية، فأهل مصر العليا يصطنعون أوزاناً لا يصطنعها أهل القاهرة ولا أهل الدلتا، وهؤلاء يصطنعون أوزاناً لا يصطنعها أهل مصر العليا. وهذا ملائم لطبيعة الاشياء، فما كان للشعر أن يخرج عما ألف أصحابه من لغة ولهجة فى الكلام. ومع هذا كله فنحن حين ننظم الشعر الأدبى أو نكتب النثر الأدبى والعلمى نعدل عن لغتنا ولهجتنا الاقليمية إلى هذه اللغة واللهجة التى عدل اليها العرب بعد الاسلام وهى لغة قريش ولهجة قريش، أى لغة القرآن ولهجته.

* * *

فالمسألة اذن هى أن نعلم: أسادت لغة قريش ولهجتها فى البلاد العربية وأخضعت العرب لسلطانها فى الشعر والنثر قبل الاسلام أم بعده؟ أما نحن فنتوسط ونقول: إنها سادت قبيل الاسلام حين عظم شأن قريش وحين أخذت مكة تستحيل الى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الأجنبية التى كانت تتسلط على أطراف البلاد العربية. ولكن سيادة لغة قريش قبيل الاسلام لم تكن شيئاً يذكر ولم تكد تتجاوز الحجاز. فلما جاء الاسلام عمّت هذه السيادة وسار سلطان

اللغة واللهجة مع السلطان الديني والسياسي جنباً لجنب .

وإذن فنحن اذا استطعنا أن نفسر اتفاق اللغة واللهجة فى شعر أولئك الذين عاصروا النبيّ من أهل الحجاز ، فلن نستطيع أن نفسره فى شعر الذين لم يعاصروه أو لم يجاوروه .

أما أن هذه اللغة العربية الفصحى التى نجدها فى القرآن والحديث وما وصل الينا من النصوص المعاصرة للنبي وأصحابه لغة قريش فما نرى أنه يحتمل شكاً أو جدالاً ، فقد أجمع العرب على ذلك بعد الاسلام واتفقت كلمة علمائهم ورواتهم ومحدثيهم ومفسريهم على أن القرآن نزل بلغة قريش أو قل على أن هذا الحرف الذى بقى لنا من الأحرف السبعة انما هو حرف قريش . وقد يكون من التكلف والتحذلق أن يجمع العرب كافة على أن لغة القرآن هى لغة قريش وألا يظهر فى العصر الاسلامى الاول ولا فى أيام بنى أمية ولا فى أيام بنى العباس من ينكر هذا أو يجادل فيه رغم ما كان من الشعوبية الاعجمية ومن الشعوبية الحميرية ومن الخصومات السياسية بين قريش وغيرها من قبائل مضر ، ثم يزعم زاعم أن هذه اللغه ليست لغة قريش وانما هى لغة قبيلة أخرى مهما تكن هذه القبيلة .

والواقع ان لدينا نصوصا صحيحة تمثل لغتين مختلفتين كانتا شائعتين فى بلاد العرب : احداهما لغة الجنوب التى أشرنا اليها وأثبتنا بعض نصوصها ، والثانية لغة الشمال وأقدم النصوص الصحيحة التى عندنا من هذه اللغة والتى لا تقبل صحتها شكا ولا ريبة انما هو القرآن . فنحن مضطرون أمام هذا الاجماع من جهة ، وأمام قرشية النبى من جهة أخرى ، وأمام نزول القرآن فى قريش من جهة ثالثة ، وأمام فهم قريش لألفاظ القرآن فى غير مشقة ولا عنف من جهة رابعة ، وأمام اتفاق القرآن فى اللغة واللهجة مع ما صح من حديث النبى القرشى ومن الرواية عن أصحابه

القرشيين من جهة خامسة ، الى أن نسلم بان لغة القرآن انما هى لغة قريش .

ستقول : ولكن هذه اللغة قد كانت تفهم فى غير قريش من قبائل الحجاز ونجد ، ومن هذه القبائل المضرى كقيس وتميم ، ومنها اليمنى كخزاعة والأوس والخزرج ، بل منها قبائل لم تكن عربية بوجه من الوجوه وهى هذه القبائل اليهودية التى كانت تستعمر شمال الحجاز . ولكنك تعرف رأينا فى النسب وفى انتماء هذه القبائل الى اليمن أو الى مضر .

ومع هذا فقد قلنا ان لغة قريش سادت قبيل الاسلام . ونحن اذا فكرنا عرفنا أن سيادة اللغات انما تتصل عادة بالسيادة السياسية والاقتصادية . فلنبحث عن البيئات الممتازة من الوجهة السياسية والاقتصادية فى شمال البلاد العربية قبيل الاسلام .

الحق أننا لا نستطيع أن نفكر فى هذه السيادة الفارسية فى الحيرة أو هذه السيادة الرومية فى أطراف الشام . فقد كانت هناك أسر عربية تمثل هذه السيادة وكانت لهذه الأسر ضروب من السلطان ، ولكن هذه الأسر لم تكن فيما يظهر حجازية ، ولم تكن بيئاتها بيئات عربية خالصة ، انما كانت بيئات مختلطة أقرب الى الاعجمية منها الى أى شىء آخر . فلم تبق الا بيئات أربع : بيئة كندية فى نجد ، ولكن هذه البيئة كانت يمنية ان صح ما زعم الرواة والمؤرخون! وسيادتها لم تطل ولم يكن لها من الضخامة ما يمكنها من أن تسلط سلطانها السياسى والاقتصادى والدينى على شمال البلاد العربية . وبيئة أخرى قرشية فى مكة كان لها سلطان سياسى حقيقى ولكنه قوى فى مكة وما حولها ، وهذا السلطان السياسى كان يعتز بسلطان اقتصادى عظيم ، فقد كان مقدار عظيم جداً من التجارة فى يد قريش ، وكان هذا السلطان يعتز بسلطان دينى قوى مصدره الكعبة التى كان

يحج اليها أهل الحجاز وغير أهل الحجاز من عرب الشمال . فقد اجتمع لقريش اذن سلطان سياسى واقتصادى ودينى . وأخلق بمن تجتمع له هذه السلطات أن يفرض لغته على من حوله من أهل البادية . و بيئة ثالثة هى بيئة الطائف كان لها شيء من السلطان الاقتصادى ولكنها لم تكن تدانى البيئة المكية . و بيئة رابعة فى شمال الحجاز هى هذه البيئة العربية اليهودية فى يثرب وما حولها . ولكنا نظن أن أحداً لا يفكر فى أن يقول ان هذه اللغة العربية الفصحى كانت لغة هؤلاء الناس من اليهود أو من الأوس والخزرج فضلاً عن ان هذه البيئة على ثروتها وقوتها لم تكن تدانى قريشاً فيما كان لها من سلطان .

لغة قريش اذن هى هذه اللغة العربيـة الفصحى ، فرضت على قبائل الحجاز فرضاً لا يعتمد على السيف وانما يعتمد على المنفعة وتبـادل الحاجات الدينية والسياسية والاقتصادية . وكانت هذه الاسواق التى يشار اليها فى كتب الادب كما كان الحج وسيلة من وسائل السيادة للغة قريش . ولكن ما أصل لغة قريش وكيف نشـأت ؟ وكيف تطورت فى لفظها ومادتها وآدابها حتى انتهت الى هذا الشكل الذى نراه فى القرآن ؟ كل هذه مسائل لا سبيل الى الاجابة عليها الآن ، فنحن لا نعرف أكثر من أن هذه اللغة لغة سامية تتصل بهذه اللغات الكثيرة التى كانت شائعة فى هذا القسم من آسيا . ونحن نكاد نيأس من الوصول فى يوم من الايام الى تاريخ علمى محقق لهذه اللغة قبـل ظهور الاسلام . وكيف والقرآن أقدم نص صحيح وصل الينا فى هذه اللغة ونحن نرى اللغة فيه كاملة متقنة تامة التكوين قد تجاوزت الوجود الطبيعى الى هذا الوجود الفنى الراقى الذى يظهر فى الآداب .

ونظن أنا فى غير حاجة الى أن نقف عند هذا الاعتراض السخيف الذى لجّ

فيه بعض أنصار القديم فأخذ يسألنا : كيف فرض الاسلام لغة قريش على العرب ومتى صدر « المرسوم » بفرض هذه اللغة . فايراد هذا الاعتراض فى نفسه أوضح دليل على أن صاحبه أبعد الناس من الفقه بطبائع الاشياء . فقد فرض الاسلام لغة قريش على أمم لم تكن من قريش فى شىء ، فأخلق به أن يفرضها على قبائل كانت تتصل بقريش اتصالاً قوياً . وقبل أن يفرض الاسلام لغة قريش على المسلمين فرضت روما لغتها على ما حولها من الارض ، ثم على ايطاليا ، ثم على الامبراطورية الرومانية الغربية كلها . ومن قبل ذلك فرض اليونان لغتهم على الشرق كله . ومن بعد ذلك فرضت الامم الحديثة وما زالت تفرض لغاتها على أقطار من الأرض .

ولننتقل الى مسألة أخرى ليست أقل من هذا خطرا ، وان كان أنصار القديم سيجدون فى فهمها شيئا من العسر والمشقة ؛ لأنهم لم يتعوّدوا مثل هذه الريبة فى البحث العلمى . وهى أنا نلاحظ أن العلماء قد اتخذوا هذا الشعر الجاهلى مادة للاستشهاد على ألفاظ القرآن والحديث ونحوهما ومذاهبهما الكلامية . ومن الغريب أنهم لا يكادون يجدون فى ذلك مشقة ولا عسرا ، حتى إنك لتحس كأن هذا الشعر الجاهلى إنما قدّ على قدّ القرآن والحديث كما يقدّ الثوب على قدّ لابسه لا يزيد ولا ينقص عما أراد طولا وسعة . إذن فنحن نجهر بأن هذا ليس من طبيعة الأشياء ، وأن هذه الدقة فى الموازاة بين القرآن والحديث والشعر الجاهلى لا ينبغى أن تحمل على الاطمئنان إلا الذين رزقوا حظا من السذاجة لم يتح لنا مثله . انما يجب أن تحملنا هذه الدقة فى الموازاة على الشك والحيرة وعلى أن نسأل أنفسنا : أليس يمكن ألا تكون هذه الدقة فى الموازاة نتيجة من نتائج المصادفة ، وانما هى شىء تُكُلِّف وطلب وأنفق فيه أصحابه بياض

الايام وسواد الليالى ؟ يجب أن نكون على حظ عظيم جدا من السذاجة لنصدق أن فلانا أقبل على ابن عباس وقد أعد له طائفة من المسائل تتجاوز المائتين حول لغة القرآن فأخذ يلقى عليه المسألة ، فاذا أجاب عليها سأله : وهل تعرف العرب ذلك فى أشعارها ؟ فتقول : نعم ! قال امرؤ القيس أوقال عنترة أو قال غيرهما من الشعراء . . . وينشد بيتا لاتشك ان كنت من أهل الفقه فى أنه إنما وضع ليثبت صحة اللفظ الذى يستشهد عليه من ألفاظ القرآن !

وهنا نمس أمرا من هذه الامور التى سيغضب لها أنصار الأدب القديم ، ولكننا سنمضى فى طريقنا كما بدأنا لامواربين ولا مخادعين : أليس من الممكن أن تكون قصة ابن عباس ونافع بن الازرق قد وضعت فى تكلف وتصنع لغرض من هذه الاغراض المختلفة التى كانت تدعو الى وضع الكلام وانتحاله ، لاثبات أن ألفاظ القرآن كلها مطابقة للفصيح من لغة العرب ، أو لاثبات أن عبدالله بن عباس كان من أقدر الناس على تأويل القرآن وتفسيره ومن أحفظهم لكلام العرب الجاهليين ؟ وأنت تعلم أن ذاكرة ابن عباس كانت مضرب المثل فى القرن الثانى والثالث للهجرة . وأنت تذكر قصته مع نافع ابن الأزرق هذا ، وعمر بن أبى ربيعة حين أنشده : « أمن آل نعم أنت غاد فمبكر » وأنت تعلم أن عبدالله بن عباس كان له مولى أخذ عنه العلم ونقله الى الناس ودس على مولاه شيئا كثيرا ، وهو عكرمة . وأنت تعلم أن إثبات هذا الحفظ الكثير لعبد الله بن عباس لم يكن يخلو من فائدة سياسية ، لان ابن عباس روى أشياء كثيرة تنفع الشيعة ، ولان ابن عباس أجاب نافع بن الأزرق حين قال له : ما رأيت أحفظ منك يابن عباس ، بقوله : ما رأيت أحفظ من على . وأنت تعلم أن هناك حديثا ترويه الشيعة يجعل النبىّ مدينة العلم ، ويجعل عليها بابها .

بل أليس يمكن أن تكون قصة ابن عباس هذه وقد وضعت فى سذاجة وسهولة ويسر لا لشىء إلا لهذا الغرض التعليمى اليسير، وهو أن يسمع الطالب لفظا من ألفاظ القرآن ويجد الشاهد عليه من غير مشقة ولا عناء، أراد أحد العلماء أن يفسر طائفة من ألفاظ القرآن فوضع هذه القصة واتخذها سبيلا الى ما أراد؟ ولعل لهذه القصة أصلا يسيرا جدا، لعل نافعا سأل ابن عباس عن مسائل قليلة فزاد فيها هذا العالم ومدّها حتى أصبحت رسالة مستقلة يتداولها النـاس.

وهذا النحو من التكلف والانتحال للأغراض التعليمية الصرفة كان شائعا معروفا فى العصر العباسى ولا سيما فى القرن الثالث والرابع. ولست أريد أن أطيل ولا أن أتعمق فى إثبات هذا؛ انما أحيلك الى كتاب « الأمالى لأبى على القالى » والى ما يشبهه من الكتب فسترى طائفة من الأحاجى والأوصاف تنسب الى الأعراب رجالا ونساء شبابا وشيبا. وسترى مثلا بنات سبعا اجتمعن وتواصفن أفراس آبائهن، فتقول كل واحدة منهن فى فرس أبيها كلاما غريبا ومسجوعا يأخذه أهل السذاجة على أنه قد قيل حقا، فى حين أنه لم يقل، وانما كتبه معلم يريد أن يحفظ تلاميذه أوصاف الخيل وما يقال فيها، أو عالم يريد أن يتفيهق ويظهر كثرة ما وعى من العلم. وقل مثل ذلك فى سبع بنات اجتمعن وتواصفن المثل الأعلى للزوج الذى تطمع فيه كل واحدة منهن، فأخذن يقلن كلاما غريبا مسجوعا فى وصف الرجولة والفتوة والتعريض أو التلميح الى ما تحب المرأة من الرجل.

ومثل هذا كثير شعرا ونثرا وسجعا، تجده فى الأمالى والعقد الفريد وديوان المعانى لأبى هلال وغيرها من الكتب. وأكاد أعتقد أن هذا النحو من

الانتحال هو أصل المقامات وما يشبهها من هذا النوع من أنواع الانشاء .

ولكني بعدت عن الموضوع فيما يظهر ، فلأعد اليه لأقول ما كنت أقول منذ حين ، وهو أن من الحق علينا لأنفسنا وللعلم أن نسأل : أليس هذا الشعر الجاهلي الذي ثبت أنه لا يمثل حياة العرب الجاهليين ولا عقليتهم ولا دياناتهم ولا حضاراتهم بل لا يمثل لغتهم ، أليس هذا الشعر قد وضع وضعا وحمل على أصحابه حملا بعد الاسلام ؟ أما أنا فلا أكاد أشك الآن في هذا . ولكننا محتاجون بعد أن ثبتت لنا هذه النظرية أن نتبين الأسباب المختلفة التي حملت الناس على وضع الشعر والنثر وانتحالهما بعد الاسلام .

———— ——•—— ————

الكتاب الثالث

أسباب انتحال الشعر

١

ليس الانتحال مقصوراً على العرب

يجب أن يتعوّد الباحث درس تاريخ الامم القديمة التي قدّر لها أن تقوم بشيء من جلائل الأعمال ، وما اعترض حياتهـا من الصعاب والمحن وألوان الخطوب والصروف ، ليفهم تاريخ الأمة العربية على وجهه ويردّ كل شيء فيه الى أصله. واذا كان هناك شيء يؤخذ به الذين كتبوا تاريخ العرب وآدابهم فلم يوفقوا الى الحق فيه ، فهو أنهم لم يلموا إلماما كافيـا بتاريخ هذه الأمم القديمة ، أو لم يخطر لهم أن يقارنوا بين الأمة العربية والأمم التي خلت من قبلها ؛ وانما نظروا الى هذه الأمة العربية كأنها أمة فذّة لم تعرف أحداً ولم يعرفها أحد ، لم تشبه أحد ولم يشبهها أحد ، لم تؤثر فى أحد ولم يؤثر فيها أحد ، قبل قيام الحضارة العربيـة وانبساط سلطانها على العالم القديم .

والحق أنهم لو درسوا تاريخ هذه الأمم القديمة وقارنوا بينـه و بين تاريخ

العرب لتغير رأيهم فى الأمة العربية ، ولتغير بذلك تاريخ العرب أنفسهم ، ولست أذكر من هذه الامم القديمة الا أمتين اثنتين : الأمة اليونانية والأمة الرومانية . فقد قدّر لهاتين الامتين فى العصور القديمة مثل ما قدّر للأمة العربية فى العصور الوسطى . كلتاهما تحضرت بعد بداوة . وكلتاهما خضعت فى حياتها الداخلية لهذه الصروف السياسية المختلفة . وكلتاهما انتهت الى نوع من التكوين السياسى دفعها الى أن تتجاوز موطنها الخاص وتغير على البلاد المجاورة وتبسط سلطانها على الأرض . وكلتاهما لم تبسط سلطانها على الارض عبثاً وانما نفعت وانتفعت وتركت للانسانية تُراثاً قيما لا تزال تنتفع به الى الآن : ترك اليونان فلسفة وأدباً ، وترك الرومان تشريعاً ونظاماً .

وكذلك كان شأن الأمة العربية ، تحضرت كما تحضر اليونان والرومان بعد بداوة ، وتأثرت كما تأثر اليونان والرومان بصروف سياسية مختلفة ، وانتهى بها تكوينها السياسى الى مثل ما انتهى التكوين السياسى لليونان والرومان اليه من تجاوز الحدود الطبيعية و بسط السلطان على الارض ، وتركت كما ترك اليونان والرومان للانسانية تراثاً قيما خالداً فيه أدب وعلم ودين . وليس من العجب فى شىء أن تكون العوارض التى عرضت لحياة العرب على اختلاف فروعها مشبهة للعوارض التى عرضت لحياة اليونان والرومان من وجوه كثيرة .

وفى الحق أن التفكير الهادىء فى حياة هذه الأمم الثلاث ينتهى بنا الى نتائج متشابهة ان لم تقل متحدة . ولم لا ؟ أليست هذه الاشارة التى قدّمناها الى ما بين هذه الأمم الثلاث من شبه تكفى لتحملك على أن تفكر فى أن مؤثرات واحدة أو متقاربة قد أثرت فى حياة هذه الأمم فانتهت الى نتائج واحدة أو متقاربة !

ولسنا نريد أن نترك الموضوع الذى نحن بازائه للبحث عما يمكن أن يكون من اتفاق أو افتراق بين العرب واليونان والرومان ؛ فنحن لم نكتب لهذا ، وانما نريد أن نقول إن هذه الظاهرة الأدبية التى نحاول أن ندرسها فى هذا الكتاب والتى يجزع لها أنصار القديم جزعا شديدا ليست مقصورة على الأمة العربية ، وانما تتجاوزها الى غيرها من الأمم القديمة ، ولا سيما هاتين الأمتين الخالدتين . فلن تكون الأمة العربية أوّل أمة انتحل فيها الشعر انتحالا وحمل على قدمائها كذبا وزورا ، وانما انتحل الشعر فى الأمة اليونانية والرومانية من قبل وحمل على القدماء من شعرائهما ، وانخدع به الناس وآمنوا له ، ونشأت عن هذا الانخداع والايمان سنة أدبية توارثها النـاس مطمئنين اليها ؛ حتى كان العصر الحديث وحتى استطاع النقاد من أصحاب التاريخ والأدب واللغة والفلسفة أن يردّوا الاشياء الى أصولها ما استطاعوا الى ذلك سبيلا .

وأنت تعلم أن حركة النقد هذه بالقياس الى اليونان والرومان لم تنته بعد ، وأنها لن تنتهى غدا ولا بعد غد . وانت تعلم أنها قد وصلت الى نتائج غيرت تغييرا تاما ما كان معروفا متوارثا من تاريخ هاتين الأمتين وآدابهـما . وأنت اذا فكرت فستوافقنى على أن منشأ هذه الحركة النقدية انما هو فى حقيقة الأمر تأثر البـاحثين فى الأدب والتـاريخ بهذا المنهج الذى دعوت اليه فى أول هذا الكتاب ، وهو منهج (ديكارت) الفلسفى .

وسواء رضينا أو كرهنا فلا بد من أن نتأثر بهذا المنهج فى بحثنا العلمى والادبى كما تأثر من قبلنا به أهل الغرب . ولا بد من أن نصطنعه فى نقد آدابنا وتاريخنا كما اصطنعه أهل الغرب فى نقد آدابهم وتاريخهم . ذلك لأن عقليتنا نفسها قد أخذت منذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غربية ، أو قل أقرب

الى الغربيـة منها الى الشرقيـة . وهى كلما مضى عليها الزمن جدّت من التغيير وأسرعت فى الاتصال بأهل الغرب .

واذا كان فى مصر الآن قوم ينصرون القديم ، وآخرون ينصرون الجديد ، فليس ذلك إلا لان فى مصر قوما قد اصطبغت عقليتهم بهذه الصبغة الغربية ، وآخرين لم يظفروا منها بحظ أو لم يظفروا منها إلا بحظ قليل . وانتشار العلم الغربى فى مصر وازدياد انتشاره من يوم الى يوم ، واتجاه الجهود الفردية والاجتماعية الى نشر هذا العلم الغربى ؛ كل ذلك سيقضى غدا أو بعد غد بأن يصبح عقلنا غربيا ، وبأن ندرس آداب العرب وتاريخهم متأثرين بمنهج (ديكارت) كما فعل أهل الغرب فى درس آدابهم وآداب اليونان والرومان .

ولقد أحب أن تلم إلماما قليـلا بأى كتاب من هذه الكتب الكثيرة التى تنشر الآن فى أوروبا فى تاريخ الآداب اليونانيـة أو اللاتينية ، وأن تسأل نفسك بعد هذا الالمام ماذا بقى مما كان يعتقده القدماء فى تاريخ الآداب عند هاتين الامتين : أحق ما كان يعتقد القدماء فى شأن الالياذة والأُدِسَّا ؟ أحق ما كانوا يؤمنون به فى شأن (هوميروس) و (هيريودوس) وغيرهما من الشعراء القصصيين ؟ أحق ما كان القـدماء يتخذونه أساسا لسياستهم وعلمهم وأدبهم وحياتهم كلها من أخبار اليونان والرومان ؟ ان من اللذيذ حقا أن تقرأ ما كتب (هيرودوت) فى تاريخ اليونان ، و (تيتوس ليفوس) فى تاريخ الرومان ، وما يكتب المحدثون الآن فى تاريخ هاتين الأمتين . ولكنك لا تكاد تجد شيئا من الفرق بين ما كان يتحدّث به ابن اسحق ويرويه الطبرى من تاريخ العرب وآدابهم ، وما يكتبه المؤرّخون والأدباء عن العرب فى هذا العصر . ذلك لأن الكثرة من هؤلاء المؤرّخين والأدباء لم تتأثر بعـد بهذا المنهج الحديث ، ولم

تستطع بعدُ أن تؤمن بشخصيتها وأن تخلّص هذه الشخصية من الأوهام والأساطير .

وإذا كان قد قدّر لهذا الكتاب ألا يرضى الكثرة من هؤلاء الأدباء والمؤرّخين فنحن واثقون بأن ذلك لن يضيره ولن يقلل من تأثيره فى هذا الجيل الناشىء . فالمستقبل لمنهج (ديكارت) لا لمناهج القدماء .

٢

السياسة وانتحال الشعر

قلت إن العرب قد خضعوا لمثل ما خضعت له الأمم القديمة من المؤثرات التى دعت الى انتحال الشعر والأخبار . ولعل أهم هذه المؤثرات التى طبعت الأمة العربية وحياتها بطابع لا يمحى ولا يزول هو هذا المؤثر الذى يصعب تمييزه والفصل فيه ؛ لأنه مزاج من عنصرين قويين جداً ، هما الدين والسياسة . والحق أن لا سبيل الى فهم التاريخ الاسلامى مهما تختلف فروعه إلا اذا وضحت هذه المسألة (مسألة الدين والسياسة) توضيحاً كافياً. فقد أرادت الظروف ألا يستطيع العرب منذ ظهر الاسلام أن يخلصوا من هذين المؤثرين فى لحظة من لحظات حياتهم فى القرنين الأول والثانى .

هم مسلمون لم يظهروا على العالم إلا بالاسلام ، فهم محتاجون الى أن يعتزوا بهذا الاسلام ويرضوه ويجدوا فى اتصالهم به ما يضمن لهم هذا الظهور وهذا السلطان الذى يحرصون عليه . وهم فى الوقت نفسه أهل عصبية وأصحاب مطامع ومنافع ، فهم مضطرون الى أن يراعوا هذه العصبية ويلائموا بينها و بين منافعهم ومطامعهم ودينهم .

وإذن فكل حركة من حركاتهم وكل مظهر من مظاهر حياتهم متأثر بالدين ، متأثر بالسياسة . واذا كانت حياتهم كما نصف تأثراً متصلا بالدين والسياسة ، واجتهاداً متصلاً فى التوفيق بينهما ، أو بعبارة أصح : فى الاستفادة منهما جميعاً فخليق بالمؤرخ السياسى أو الأدبى أو الاجتماعى أن يجعل مسألة الدين والسياسة

عند العرب اساساً للبحث عن الفرع الذى يريد أن يبحث عنه من فروع التاريخ وسنرى عند ما نتعمق بك قليلا فى هذا الموضوع انا لسنا غلاة ولا مخطئين .

وأوّل ما يحسن أن نلاحظه ، هو هذا الجهاد العنيف الذى اتصل بين النبى وأصحابه من ناحية ، و بين قريش وأوليائها من ناحية أخرى . أما فى أوّل عهد الاسلام بالظهور حين كان النبى وأصحابه فى مكة مستضعفين فقد كان هذا الجهاد جدلياً خالصاً ، وكان النبى يكاد يقوم به وحده بازاء الكثرة المطلقة من قومه ، يجادلهم بالقرآن و يقارعهم بهذه الآيات المحكمات ، فيبلغ منهم و يفحمهم و يضطرهم الى الاعياء . وهو كلما بلغ من ذلك حظاً انتصر له من قومه فريق حتى تكوّن له حزب ذو خطر ، ولكنه لم يكن حزباً سياسياً ، ولم يكن يطمع فى ملك ولا تغلب ولا قهر ، أو لم يكن ذلك فى دعوته . غير أن هذا الحزب كان كلما اشتدت قوّته وقوى أمره اشتدت مناضلة قريش له وفتنتها إياه حتى كان ما تعلم من الهجرة الأولى ثم من هجرة النبى الى المدينة .

وليس هنا موضع البحث عن هذه الهجرة الى المدينة ، وعما أعدّ الأنصار لنصر النبى و إيوائه ، وعن النتائج المختلفة التى أنتجتها الهجرة . ولكننا نستطيع أن نسجل مطمئنين أن هذه الهجرة قد وضعت مسألة الخلاف بين النبى وقريش وضعاً جديداً ، جعلت الخلاف سياسياً يعتمد فى حله على القوّة والسيف بعد أن كان من قبل دينياً يعتمد على الجدال والنضال بالحجة ليس غير .

* * *

منذ هاجر النبى الى المدينة تكونت للاسلام وحدة سياسية لها قوّتها المادية و بأسها الشديد ، وأحست قريش أن الأمر قد تجاوز الأوثان والآراء الموروثة والسنن القديمة ، الى شىء آخر كان فيما يظهر أعظم خطراً فى نفوس قريش من الدين

وما يتصل به ، وهو السيادة السياسية فى الحجاز ، والطرق التجارية بين مكة و بين البلاد التى كانت ترحل اليها بتجارتها فى الشتاء والصيف . وأنت تعلم أن الاستيلاء على العِير هو أصل الوقعة الكبرى الأولى بين النبى وقريش فى بدر فليس من شك اذن فى أن الجهاد بين النبى وقريش قد كان دينيا خالصا ما أقام النبى فى مكة . فلما انتقل الى المدينة أصبح هذا الجهاد دينيا وسياسيا واقتصاديا وأصبح موضوع النزاع بين قريش والمسلمين ليس مقصورا على أن الاسلام حق أو غير حق ، بل هو يتناول مع ذلك الأمة العربية أو الحجازية على أقل تقدير لمن تذعن ، والطرق التجارية لمن تخضع .

وعلى هذا النحو وحده تستطيع أن تفهم سيرة النبى منذ هاجر الى المدينة لا مع قريش وحدها بل مع غيرها من العرب ، بل مع اليهود أيضاً . ولكننا لا نكتب تاريخ النبى ، وإنما نريد أن نصل مسرعين إلى ما يعنينا من هذا كله ، وهو أن استحالة الجهاد الى جهاد سياسى بعد أن كان جهاداً دينياً قد استحدث عداوة بين مكة والمدينة ، أو بين قريش والأنصار لم تكن موجودة من قبل . فالسيرة تحدثنا بأن صِلات المودّة كانت قوية بين قريش و بين الأوس والخزرج قبل أن يهاجر النبى الى المدينة . وكان ذلك معقولاً وطبعياً ؛ فقد كان الأوس والخزرج على طريق قريش الى الشام . ولم يكن بد لهذه المدينة التجارية التى تسمى مكة من أن تؤمن طرقها التجارية وتوثق صلات الود مع الذين يستطيعون أن يعرّضوا هذا الطريق للخطر .

نشأت اذن بعد الهجرة عداوة بين مكة والمدينة ، وما هى الا أن اصطبغت هذه العداوة بالدم يوم انتصر الأنصار فى « بَدْر » ويوم انتصرت قريش فى « أُحُد » وما هى الا أن اشترك الشعر فى هذه العداوة مع السيف ، فوقف شعراء

الأنصار وشعراء قريش يتهاجون ويتجادلون ويتناضلون ، يدافع كل فريق عن أحسابه وأنسابه ويُشيد بذكر قومه . ثم كان الموقف دقيقا ؛ فقد كان شعراء الأنصار يدافعون قريشا عن النبي وأصحابه وهم من قريش ؛ وكان شعراء قريش يهجون مع الانصار النبي وأصحابه ، وهم من خلاصة قريش . ويجب أن يكون هذا الهجاء قد بلغ أقصى ما يمكن من الحدة والعنف ؛ فإن النبي كان يحرّض عليه ويثيب أصحابه ويقدّمهم ويُعِدهم ، مثل ما كان يعد المقاتلين من الأجر والمثوبة عند الله ، ويتحدّث أن جبريل كان يؤيد حسانا .

كثر الهجاء اذن واشتد بين قريش والأنصار لما كثرت الحرب واشتدت . وأنت تعلم مقدار حظ العرب من العصبية وحرصهم على الثار للدماء المسفوكة ، وجدّهم فى الدفاع عن الأعراض المنتهكة . فليس غريباً أن تبلغ الضغينة بين هذين الحيين من أهل الحجاز أقصى ما كانت تستطيع أن تبلغ .

ولقد مضت قريش فى جهادها بالسنان واللسان والأنفس والأموال ، وأعانها من أعانها من العرب واليهود ، ولكنها لم توفق . وأمست ذات يوم وإذا خيل النبي قد أظلت مكة ، فنظر زعيمها وحازمها أبو سفيان فاذاهو بين اثنتين: إما أن يمضى فى المقاومة فتفنى مكة ، وإما أن يصانع ويصالح ويدخل فيما دخل فيه الناس وينتظر لعل هذا السلطان السياسى الذى انتقل من مكة الى المدينة ومن قريش الى الأنصار أن يعود الى قريش والى مكة مرة أخرى . أسلم أبو سفيان وأسلمت معه قريش ، وتمت للنبي هذه الوحدة العربية ، وألقى الرماد على هذه النار التى كانت متأججة بين قريش والأنصار ، وأصبح الناس جميعاً فى ظاهر الأمر اخوانا مؤتلفين فى الدين .

ولعل النبي لو عمّر بعد فتح مكة زمناً طويلا لاستطاع أن يمحو تلك الضغائن

وأن يوجه نفوس العرب وجهة أخرى ؛ ولكنه توفى بعد الفتح بقليل ، ولم يضع قاعدة للخلافة ، ولا دستوراً لهذه الامة التي جمعها بعد فرقة ، فأى غرابة فى أن تعود هذه الضغائن الى الظهور ، وفى أن تستيقظ الفتنة بعد نومها ، وفى أن يزول هذا الرماد الذى كان يخفى تلك الأحقاد !

وفى الحق أن النبي لم يكد يدع هذه الدنيا حتى اختلف المهاجرون من قريش والأنصار من الأوس والخزرج فى الخلافة أين تكون ؟ ولمن تكون ؟ وكاد الأمر يفسد بين الفريقين لولا بقية من دين وحزم نفر من قريش ، ولولا أن القوّة المادّية كانت اذ ذاك الى قريش . فما هى الا أن أذعنت الأنصار وقبلوا أن تخرج منهم الامارة الى قريش . وظهر أن الأمر قد استقر بين الفريقين وأنهم قد أجمعوا على ذلك لا يخالفهم فيه الا سعد بن عبادة الأنصارى الذى أبى أن يبايع أبا بكر ، وأن يبايع عمر ، وأن يصلى بصلاة المسلمين ، وأن يحج بحجهم وظل يمثل المعارضة قوى الشكيمة ماضى العزيمة ، حتى قتل غيلة فى بعض أسفاره . قتلته الجن فيما يزعم الرواة . وانصرفت قوة قريش والأنصار الى ما كان من انتقاض العرب على المسلمين أيام أبى بكر ، والى ما كان من الفتوح أيام عمر . ولكن المقيمين من أولئك وهؤلاء فى مكة والمدينة لم يكونوا يستطيعون أن ينسوا تلك الخصومة العنيفة التى كانت بينهم أيام النبي ، ولا تلك الدماء التى سفكت فى الغزوات .

وليس من شك فى أن حزم عمر قد حال بين المهاجرين والأنصار ، أو بعبارة أصح : بين قريش والأنصار وبين الفتنة . فالرواة يحدّثوننا أن عمر نهى عن رواية الشعر الذى تهاجى به المسلمون والمشركون أيام النبي . وهذه الرواية نفسها تثبت رواية أخرى ، وهى أن قريشاً والأنصار تذكروا ما كان قد هجا به

بعضهم بعضاً أيام النبي ؛ وكانوا حراصاً على روايته يجدون فى ذلك من اللذة والشماتة ما لا يشعر به الا صاحب العصبية القوية اذا وتر أو انتصر.

وقد ذكر الرواة أن عمر مر ذات يوم فاذا حسان فى نفر من المسلمين ينشدهم شعرا فى مسجد النبي ؛ فأخذ بأذنه وقال : أرغاء كرغاء البعير ؟ قال حسان : اليك عنى يا عمر ، فوالله لقد كنت أنشد فى هذا المكان من هو خير منك فيرضى ؛ فمضى عمر وتركه . وفقه هذه الرواية يسير لمن يلاحظ ما قدمناه من أن الأنصار كانوا موتورين ، وأن عصبيتهم كانت لا تطمئن الى انصراف الأمر عنهم ، فكانوا يتعزون بنصرهم للنبي وانتصافهم من قريش وما كان لهم من البلاء قبل موت النبي وما أفادوا بأيديهم وألسنتهم من مجد .

وكان عمر قرشيا تكره عصبيته أن تزدرى قريش ، وتنكر ما أصابها من هزيمة ، وما أشيع عنها من منكر . وكان فوق هذا كله أميرا حازما يريد أن يضبط أمور الرعية ، وأن يؤسس ملك المسلمين على شيء غير العصبية . وقد وفق بعض التوفيق ، ولكنه لم يظفر بكل ما كان يريد .

تحدث الرواة أن عبدالله بن الزبعرى وضرار بن الخطاب قدما المدينة أيام عمر فذهبا الى أبي أحمد بن جحش ، وكان رجلا ضريرا حسن الحديث يألفه الناس ويتحدثون عنده ، قالا جئناك لتدعو لنا حسان بن ثابت لينشدنا وننشده ؛ قال : هو ما تريدان ، وأرسل الى حسان فجاء ؛ قال : هذان أخواك قد أقبلا من مكة يريدان أن يسمعاك ويسمعا لك ؛ قال حسان : ان شئتما فابدأا وان شئتما بدأت ؛ قالا : بل نبدأ ، فأخذا ينشدانه مما قالت قريش فى الأنصار حتى فار وأخذ يغلى كالمرجل ، فلما فرغا استوى كل منهما على راحلته ومضيا الى مكة . وذهب حسان مغضبا الى عمر وقص عليه الخبر ؛ قال عمر : سأردهما عليك ان شاء

الله . ثم أرسل من ردّهما ؛ حتى اذا كانا بين يدى عمر ومعه نفر من أصحاب النبى ، قال لحسان : أنشدهما ما شئت ؛ فأنشدهما حتى اشتفى . وقال عمر بعد ذلك — فيما يحدّثنا صاحب الأغانى — قد كنت نهيتكم عن رواية هذا الشعر لأنه يوقظ الضغائن ، فأما اذا أبوا فاكتبوه . وسواء أقال عمر هذا أم لم يقله ، فقد كان الانصار يكتبون هجاءهم لقريش على ألا يضيع .

قال ابن سلام : وقد نظرت قريش فاذا حظها من الشعر قليل فى الجاهلية ، فاستكثرت منه فى الاسلام : وليس من شك عندى فى أنها استكثرت بنوع خاص من هذا الشعر الذى يهجى فيه الأنصار .

ولما قتل عمر وانتهت الخلافة بعد المشقة الى عثمان ، تقدّمت الفكرة السياسية التى كانت تشغل أبا سفيان خطوة أخرى ، فلم تصبح الخلافة فى قريش فحسب ، بل أصبحت فى بنى أمية خاصة . واشتدت عصبية قريش ؛ واشتدت عصبية الأمويين ، واشتدت العصبيات الأخرى بين العرب ، وقد هدأت حركة الفتح ، وأخذ العرب يفرغ بعضهم لبعض . وكان من نتائج ذلك ما تعلم من قتل عثمان وافتراق المسلمين وانتهاء الأمر كله الى بنى أمية بعد تلك الفتن والحروب .

فى ذلك الوقت تغيرت خطة الخليفة السياسية أو بعبارة أدق : فشلت هذه الخطة التى كان يختطها عمر ، وهى منع العرب أن يتذكروا ما كان بينهم من الضغائن قبل الاسلام . وعاد العرب الى شرّ مما كانوا فيه فى جاهليتهم من التنافس والتفاخر فى جميع الأمصار الاسلامية . ويكفى أن أقص عليك ما كان من تنافس الشعراء من الانصار وغيرهم عند معاوية ويزيد بن معاوية ، لنعلم الى أى حد عاد العرب فى ذلك الوقت الى عصبيتهم القديمة .

ولعلك قرأت تلك القصة التى تخبرنا بأن عبد الرحمن بن حسان شبب برملة

بنت معاوية نكاية فى بنى أمية . فأما معاوية فاصطنع الحلم كعادته ، وقال لعبد الرحمن: فأين أنت من أختها هند ! وأما يزيد فقد كان صورة لجده أبى سفيان ، كان رجل عصبية وقوة وفتك وسخط على الاسلام وما سنّه للناس من سنن ، فأغرى كعب بن جُعَيل بهجاء الأنصار ، فاستعفاه وقال : أتريد أن تردّنى كافرا بعد إسلام ؟ فأغرى الأخطل وكان نصرانيا فأجابه وهجا الأنصار هجاء مقذعا مشهورا .

قلت إن يزيد كان صورة صادقة لجدّه أبى سفيان ، يؤثر العصبية على كل شىء وأنت لا تنكر أن يزيد هو صاحب وقعة الحَرَّة التى انتهكت فيها حرمات الأنصار فى المدينة ، والتى انتقمت فيها قريش من الذين انتصروا عليها فى بدر والتى لم تقم للأنصار بعدها قائمة . ولأمر ما يقول الرواة حين يقصون وقعة الحرة انه قد قتل فيها ثمانون من الذين شهدوا بدرا ، أى من الذين أذلوا قريشاً .

ولست فى حاجة الى أن أقص عليك هذه القصة الأخرى التى تمثل لنا عمرو بن العاص وقد ضاق ذرعا بالأنصار حتى كره اسمهم هذا ، وطلب الى معاوية أن يمحوه ، واضطر النعمان بن بشير وهو الانصارى الوحيد الذى شايع بنى أمية الى أن يقول :

يا سعدُ لا تجب الدعاء فما لنا ... نسبٌ نجيب به سوى الأنصارِ
نسبٌ تخيّره الإله لقومنا ... أثقِلْ به نسباً على الكفار !
إن الذين ثوَوْا ببدر منكمُ ... يوم القَليب همُ وَقود النار

وقد سمع معاوية هذا الشعر فلام عمرا على تسرعه ليس غير . فلم يكن معاوية أقل بغضاً للأنصار وتعصباً لقريش من مشيره عمرو ، أو ولى عهده يزيد . ولكن أصحاب هذه العصبية القرشية كانوا يتفاوتون فيما بينهم تفاوتاً شديداً ، فكان منهم

المسرف كيزيد ، والمقتصد كمعاوية . وكان منهم من يتجاوز الاقتصاد فى العصبية الى شىء يشبه العطف على الا نصار والرثاء لهم . ولعل الزبير بن العوّام كان من هؤلاء العاطفين على الأنصار الراثين لهم الحافظين لعهدهم والواعين لوصية النبى فيهم ؛ فقد يحدّثنـا الرواة أنه مرّ بنفر من المسلمين فاذا فيهم حسان ينشدهم ، وهم غير حافلين بما يقول ؛ فلامهم على ذلك وذكرهم موقع شعر حسان من النبى ؛ وأثر ذلك فى نفس حسان فقال يمدحه — وأحب أن تلتفت الى أول هذا الشعر ، فهو حسن الدلالة على ما أريد أن أثبتـه من دخول الحزن على نفوس الا نصار لهذا الموقف الجديد الذى وقفته منهم قريش : —

أقام على عهد النبىّ وهَدْيِهِ ... حَوَارِيُّه والقولُ بالفعل يعدلُ
أقام على منهـاجه وطريقـه ... يُوالى ولىّ الحق والحقُّ أعدل
هو الفارس المشهور والبطل الذى ... يصول اذا ما كان يوم مُحَجَّل
اذا كشفت عن ساقها الحرب حشّها ... بأبيض سبّاقٍ الى الموت يُرْقِل
وإن امرأ كانت صفية أمه ... ومن أسـد فى بيتها لمرفَّل
له من رسول الله قُرْبى قريبةٌ ... ومن نصرة الاسلام مجدٌ مؤثَّل
فكم كربةٍ ذبّ الزبير بسـيفه ... عن المصطفى والله يعطى فيُجزل
فما مثله فيهم ولا كان قبله ... وليس يكون الدهرَ ما دام يَذبُلُ
ثناؤك خير من فعال معاشر ... وفعلك يابن الهاشمية أفضـل

فانظر الى هذين البيتين فى أول المقطوعة كيف يمثـلان ذكر حسان لعهـد النبى وحزنه عليه وأسفه على ما فات الأنصار من موالاة النبى لهم وإنصافه إياهم . ولكن بقيـة هذه الأبيات تدعو الى شىء من الاستطراد لا بأس به ؛ لأنه

لا يتجاوز الموضوع كثيراً ؛ فقد يظهر من قراءة هذه الابيات أنه قصد بها الى الالحاح فى مدح الزبير وإحصاء مآثره . وقد يظهر أن فى آخرها ضعفا لا يلائم قوة أوّلها .

وقد روى هذه القصة نفر من آل الزبير ومن أحفاد عبد الله بن الزبير بالدقة . أفتستبعد أن تكون عصبية الزبيرين قد مدّت هذه الأبيات وطوّلتها وتجاوزت بها ما كان قد أراد حسان من الاعتراف بالجميل الى ما كانت تريد العصبية الزبيرية من تفضيل الزبير على منافسيه أو على منافسى ابنه عبد الله بنوع خاص .

واسطراد آخر لا بأس به ؛ لأنه يثبت ما نحن فيه أيضا ؛ فقد ذكرت لك ما كان من هجاء الأخطل للأنصار وهم يتحدّثون — كما رأيت — أن النعمان ابن بشير غضب لهذا الهجاء وأنشد بين يدى معاوية أبياتا نرويها لك ، فسترى فيها مثل ما رأيت فى أبيات حسّان من أثر هذه العصبية التى تضيف الى الشعراء ما لم يقولوا . وقد كان النعمان بن بشير فى الأنصار يتعصب لقريش ولبنى أمية ، أو قل يمالئهم التماسا للنفع عندهم . وقد تحدّثوا أنه كان الأنصارى الوحيد الذى شهد صِفّين مع معاوية ، كما كان الزبير من هذه القلة القرشية التى كانت تعطف على الأنصار ذكرا لعهد النبى ، أو احتفاظا بمودّة الأنصار ليوم الحاجة قال النعمان بن بشير لمعاوية :

معاوِىَ إلاّ تُعْطنا الحقَّ تعترف ... لِحَى الأَزْد مشدوداً عليها العمائمُ
أيشتُمنا عبد الاراقم ضـَلّةً ... وماذا الذى تجدى عليك الأراقم!
فمالىَ ثأرٌ دون قطع لسانه ... فدونك من تُرضيه عنك الدراهم

وراعِ رويداً لا تسمنا دنيــةً ... لعلك فى غِبٍّ الحوادث نادمُ
متى تلقَ منا عصبــةً خزرجيــةً ... أو الأوسَ يوما تخترمك المخــارم
وتلقاك خيلٌ كالقطا مستطيرةٌ ... شماطيطُ أرســالٌ عليها الشكائم
يسوّمها العَمرانِ عمرو بن عامر ... وعِمْرانُ حتى تستباح المحــارم
ويبدو من الخوْد العزيزة حجلها ... وتبيض من هول السيوف المقادم
فتطلب شَعْبَ الصدْع بعد التئامه ... فتغريه فالآن والأمر ســالم
وإلا فشــوبى لَأمــةٌ تُبَّعيَّــة ... تواريث آبائى وأبيضُ صــارم
وأسمرُ خطّىٌّ كانّ كعوبه ... نوى القَسْب فيها لهذَمىٌّ خثارم
فان كنت لم تشهد ببدرٍ وقيعةً ... أذلّتْ قريشــاً والأنوفُ رواغم
فسائل بنــا حيٌ لؤىّ بن غالب ... وأنت بمــا يخفَى من الأمر عالم
ألم تتبدّدْ يوم بدْرٍ سيوفُنا ... وليــلك عمــا ناب قومك قائم
ضربناكم حتى تفرق جمعُــكم ... وطارت أكف منكمُ وجمــاجم
وعادت على البيت الحرام عرائس ... وأنت على خوف عليك التمــائم
وعضت قريش بالانامل بِغْضةً ... ومن قبل ما عضّت عليك الأداهم
فكنا لهــا فى كل أمر نكيده ... مكان الشّجا والأمر فيــه تفاقم
فمــا إن رمى رام فأوهى صَفاتَنا ... ولا ضامَنَا يوماً من الدهر ضائم
وإنى لاغضى عن أمور كثيرة ... سترقى بهــا يوماً اليك السلالم
أصــانع فيهــا عبدَ شمس وإننى ... لتلك التى فى النفس منى أكاتم
فما أنت والأمر الذى لستَ أهلَه ... ولــكن ولىّ الحــق والامرِ هاشم
اليهــم يصير الأمر بعد شــتاته ... فمن لك بالأمر الذى هو لازم
بهم شرع الله الهدى فاهتدى بهم ... ومنهــم له هادٍ إمامٌ وخاتم

فظاهر جداً أن هذه الأبيات الثلاثة الأخيرة على أقل تقدير قد حملت على النعمان بن بشير حملا ، حملها عليه الشيعة . ومع أننا نعلم أن الأنصار حين أخطأهم الحكم فاضطغنوا على قريش مالوا بطبيعة موقفهم السياسى الى تأييد الحزب المناوىء لبنى أمية ، فانضموا الى على ؛ فلسنا نشك فى أن النعمان بن بشير لم يكن هاشمى المذهب ولا علوىّ الرأى ، إنما كان أمويًا أو بعبارة أصح : سفيانيًا . فلما أحس انتقال الأمر من آل أبى سفيان الى مروان بن الحكم تحوّل عن الأمويين الى ابن الزبير وقتل فى ذلك .

فأنت ترى الى أى حدّ كانت العصبية قد انتهت بقريش والأنصار. وأنت ترى تأثيرها فى الشعر والشعراء . وأنت ترى من هذين الاستطرادين كيف استغلت العصبية الزبيرية والهاشمية شعر حسان وشعر النعمان ابن بشير لمناهضة خصومها .

ولكنى لم أفرغ بعد من أمر هذه العصبية بين قريش والأنصار وتأثيرها فى الشعر والشعراء ، ولا أريد أن أدع هذه العصبية دون أن أذكر ما كان بين عبد الرحمن بن حسان وعبد الرحمن بن الحكم أخى الخليفة مروان من هذا النضال العنيف الذى لم تبق لنا منه إلا آثار ضئيلة .

والرواة يختلفون فى أصل هذه المهاجاة بين هذين الرجلين . وهم مضطرون الى أن يختلفوا ؛ فقد دخلت العصبية فى الرواية أيضا . أما الأنصار فكانوا يتحدّثون أن هذين الرجلين كانا صديقين ؛ ولكن عبد الرحمن بن حسان الانصارى كان يحب امرأة صاحبه القرشى ويختلف اليها ؛ فبلغ ذلك صاحبه فراسل امرأة عبد الرحمن بن حسّان ؛ وأنبأت هذه زوجها فاحتال حتى حمل امرأة صاحبه على أن تزوره فى بيته ؛ وأخفاها فى إحدى الحجر ؛ واحتالت امرأته حتى حملت القرشى على أن يزورها ؛ فلما استقرّ به المقام عندها أقبل زوجها

فأرادت أن تخفيه فأدخلته فى إحدى الحجر ، فاذا هو يرى امرأته ؛ ففسد الأمر بين الصديقين . وأما قريش فكانت تروى القصة نفسها ، ولكنها تعكسها وتظهر صاحبها مظهر الوفى لصديقه بأنه كانت تأتيه رسائل امرأة عبد الرحمن بن حسان فلا يجيبها الى ما كانت تريد رعايةً لحرمة الصديق .

وليس من شك فى أن هذه القصة خيال كانت تتفكه به الأنصار وقريش بعد أن هدأت نار الخصومة العملية بينهما ، وأن ما يرويه صاحب الأغانى عن أصل هذه المهاجاة بعيد كل البعد عن النساء :

كان الصديقان يتصيديان بأكلُب لهما ، فقال القرشي لصاحبه :

أُزجر كلابك إنها قَلَطيَّةٌ بُقْعٌ ومثلُ كلابكم لم تصطَدِ

فردّ عليه ابن حسان :

من كان يأكل من فريسة صيده فالتمر يغنينا عن المتصيَّد
إنا أناس رَيِّقون وأمكم كـكلابكم فى الولغ والمتردّد
حزناكُمُ للضبّ تحترشونه والريف يمنعكم بكل مهنّد

وعظُم الشر بين الصديقين منذ ذلك اليوم .

ولعل عبد الرحمن بن حسان قد أحسن تصوير نفسية الأنصار حين قال :

صار الذليلُ عزيزاً والعزيز به ذلٌّ وصار فروع الناس أذنابا
إنى لملتمس حتى يبين لكم فيكم متى كنتمُ للناس أربابا
وفارقوا طاعكم ثم انظروا وسلوا عنا وعنكم قديمَ العلم أنسابا

على أن الأمر تجاوز هذين الشاعرين ، فاستعان القرشيّ بشعراء من مضر وربيعة . ثم تجاوز الأمر الذمر والشعراء وانتهى الى معاوية ، فأرسل الى سعيد

ابن العاصى ، وكان واليه على المدينة ، يأمره بأن يضرب كلا من الشاعرين مائة سوط ، وكان سعيد عطوفا على الانصار فى أيام معاوية كما كان الزبير عطوفا عليهم أيام عمر ؛ وكانت بين سعيد وعبد الرحمن بن حسان مودّة فكره أن يضربه ، وكره أيضا أن يضرب القرشى فعطّل أمر معاوية . غير أنه لم يلبث أن ترك ولاية المدينة لمروان بن الحكم الذى أسرع فتعصّب لأخيه وضرب عبد الرحمن ابن حسان مائة سوط . هنا ذكر عبد الرحمن بن حسان أن للأنصار سفيراً فى الشام هو النعمان بن بشير فكتب اليه :

ليت شعرى أغائب أنت بالشأ م خليلى أم راقد نُعمانُ
أيَّةً ما تكن فقد يرجع الغا ئب يوماً ويوقظ الوسنان
إن عمرا وعامراً أبوينا وحراما قدما على العهد كانوا
أنهم ما نعوك أم قلة الكتـ ـاب أم أنت عاتب غضبان
أم جفاء أم أعوزتك القراطيـ س أم أمرى به عليك هوان
يوم أنبئتَ أنّ ساقىَ رُضّـ ـت وأتتكم بذلك الركبان
ثم قالوا إن ابن عمك فى بلـ ـوى أمور أتى بها الحدثان
فنسيت الأرحام والودّ والصحـ ـبة فيما أتت به الأزمان
انما الرمح فاعلمن قناة أو كبعض العيدان لولا السنان

قالوا : فدخل النعمان بن بشير على معاوية ، فذكر له أن سعيداً عطّل أمره ، وأن مروان أنفذه فى الأنصارى وحده ، قال معاوية : فتريد ما ذا ؟ قال النعمان أريد أن تعزم على مروان ليُمضين أمرك فى الرجلين جميعاً . ويروى أن النعمان قال فى ذلك هذه الأبيات :

يابن أبى سفيان ما مثلُنا جارَ عليه ملك أو أميرُ

اذكر بنا مقدم أفراسنا بالحنو اذا أنت الينا فقير
واذكر غداة الساعدىّ الذى آثركم بالأمر فيها بشير
فاحذر عليهم مثل بدر وقد مرّ بكم يومٌ ببدر عسير
ان ابن حسّان له ثائر فأعطه الحقّ تصحّ الصدور
ومثل أيام لنا شتّتت ملكا لكم أمرك فيها صغير
أما ترى الأزد وأشياعها تجول خُزْراً كاظمات تزير
يصول حولى منهمُ معشر ان صُلْتُ صالوا وهمُ لى نصير
يأبى لنا الضيم فلا نُغتَلَى عزٌّ منيع وعديد كثير
وعنصرٌ فى عز جرْثومة عاديّة تنقل عنها الصخور

وانتهى أمر معاوية الى مروان ، فضرب أخاه خمسين سوطا ، واستعفى عبد الرحمن بن حسان فى الباقى فعفا . ولكنه أخذ يذيع فى المدينة أن مروان قد ضربه حدّ الحرّ مائة صوت وضرب أخاه حدّ العبد خمسين . فشقت هذه المقالة على عبد الرحمن بن الحكم وأقبل على أخيه فطلب اليه ان يتم عليه المائة ففعل . واتصل الهجاء بين الرجلين .

ولقد يستطيع الكاتب فى التاريخ السياسى أن يضع كتابا خاصا ضخما فى هذه العصبية بين قريش والأنصار ، وما كان لها من التأثير فى حياة المسلمين أيام بنى أمية ؛ لا نقول فى المدينة ومكة ودمشق ، بل نقول فى مصر وأفريقيا والأندلس . ويستطيع الكاتب فى تاريخ الأدب أن يضع سفرا مستقلا فيما كان لهذه العصبية بين قريش والأنصار من التأثير فى شعر الفريقين الذى قالوه فى الاسلام ، وفى الشعر الذى انتحله الفريقان على شعرائهما فى الجاهلية . هذا دون أن يتجاوز المؤرخ السياسى أو الأدبى الخصومة بين قريش والأنصار ، فكيف

اذا تجاوزها الى الخصومة بين القبائل الأخرى ! ذلك أن العصبية لم تكن مقصورة على أهل مكة والمدينة ، ولكنها تجاوزتهم الى العرب كافة ، فتعصبت العدنانية على اليمانية ؛ وتعصبت مضر على بقية عدنان ، وتعصبت ربيعة على مضر . وانقسمت مضر نفسها فكانت فيها العصبية القيسية والتميمية والقرشية . وانقسمت ربيعة فكانت فيها عصبية تَغْلِب وعصبية بَكْر . وقل مثل ذلك فى اليمن ؛ فقد كانت للأزْد عصبيتها ، ولِحِمْيَر عصبيتها ولقُضَاعة عصبيتها .

وكانت كل هذه العصبيات تتشعب وتتفرع وتمتد أطرافها وتتشكل بأشكال الظروف السياسية والإقليمية التى تحيط بها ، فلها شكل فى الشأم ، وآخر فى العراق ، وثالث فى خراسان ، ورابع فى الأندلس . وأنت تعلم حق العلم أن هذه العصبية هى التى أزالت سلطان بنى أمية ، لانهم عدلوا عن سياسة النبى التى كانت تريد محو العصبيات ، وأرادوا أن يعتزوا بفريق من العرب على فريق . قوّوا العصبية ثم عجزوا عن ضبطها ، فأدالت منهم ، بل أدالت من العرب للفرس .

واذا كان هذا تأثير العصبية فى الحياة السياسية وقد رأيت طرفا يسيرا من تأثيرها فى الشعر والشعراء ، فأنت تستطيع أن تتصوّر هذه القبائل العربية فى هذا الجهاد السياسى العنيف ، تحرص كل واحدة منها على أن يكون قديمها فى الجاهلية خير قديم ، وعلى أن يكون مجدها فى الجاهلية رفيعا مؤثلا بعيد العهد . وقد أرادت الظروف أن يضيع الشعر الجاهلى ، لأن العرب لم تكن تكتب شعرها بعد ، وانما كانت تَرويه حفظا . فلما كان ما كان فى الاسلام من حروب الردّة ثم الفتوح ثم الفتن ، قتل من الرواة والحفّاظ خلق كثير . ثم اطمأنت العرب فى الامصار أيام بنى أمية وراجعت شعرها ، فاذا أكثره قد ضاع ، واذا أقله قد بقى . وهى بعد فى حاجة الى الشعر تقدّمه وَقودا لهذه العصبية المضطرمة . فاستكثرت من

الشعر وقالت منه القصائد الطوال وغير الطوال ونحلتها شعراءها القدماء .

وليس هذا شيئاً نفترضه نحن أو نستنبطه استنباطا ، وانما هو شيء كان يعتقده القدماء أنفسهم . وقد حدّثنا به محمد بن سلام فى كتابه « طبقات الشعراء » وهو يحدثنا بأكثر من هذا ؛ يحدّثنا بأن قريشا كانت أقرب العرب شعرا فى الجاهلية ، فاضطرها ذلك الى أن تكون أكثر العرب انتحالا للشعر فى الاسلام . وابن سلام يحدثنا عن يونس ابن حبيب أنه نقل عن أبى عمرو بن العلاء أنه كان يقول : ما بقى لكم من شعر الجاهلية إلا أقله . ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر كثير .

ولابن سلام مذهب من الاستدلال لاثبات أن أكثر الشعر قد ضاع ، ولا بأس بأن نلم به إلمامة قصيرة . فهو يرى أن طَرَفة بن العبد وعَبيد بن الأبرص من أشهر الشعراء الجاهليين وأشدهم تقدما . وهو يرى أن الرواة الصحيحين لم يحفظوا لهذين الشاعرين إلا قصائد بقدر عشر . فهو يقول : ان لم يكن هذان الشاعران قد قالا إلا ما يُحفظ لهما فهما لا يستحقان هذه الشهرة وهذا التقدّم ؛ واذن فقد قالا شعرا كثيرا ولكنه ضاع ، ولم يبق منه إلا هذا القليل . وشق على الرواة أو على غير الرواة ألا يروى لهذين الشاعرين إلا بقصائد عشر فأضافوا اليهما ما لم يقولا ، وحُمل عليهما كما يقول ابن سلام حمل كثير .

ولكن ابن سلام لا يقف عند هذا الحدّ ، بل هو ينقد ما كان يرويه ابن إسحاق وغيره من أصحاب السير من الشعر يضيفونه الى عاد وثمود وغيرهم ، ويؤكد أن هذا الشعر منحول مختلق . وأى دليل على ذلك أوضح من هذه النصوص القرآنية التى تثبت أن الله قد أباد عادا وثمودا ولم يبق منهم باقية ! .

وسنعرض بعد قليل لهذا النحو من شعر عاد وثمود وغير عاد وثمود . ولكننا

انما ذكرناه الآن لنبين كيف كان القدماء يتبينون كما نتبين ويحسون كما نحس أن هذا الشعر الذى يضاف الى الجاهليين أكثره منحول ، لأسباب منها السياسى ومنها غير السياسى . كان القدماء يتبينون هذا . ولكن مناهجهم فى النقد كانت أضعف من مناهجنا ، فكانوا يبدءون ثم يقصرون عن الغاية . ومن هنا زعم ابن سلام أنه يستطيع أن يروى لنا شيئا من أولية الشعر العربى . فروى أبياتا تنسب لجَذيمة الأبرش ، وأخرى تنسب لزُهَيْر بن جَنَاب ، ونحو هذا . وسترى أننا نحن لا نستطيع أن نقبل هذا الشعر ، كما أن ابن سلام لم يستطع أن يقبل شعر عاد وثمود .

ومهما يكن من شىء فان هذا الفصل الطويل ينتهى بنا الى نتيجة نعتقد أنها لا تقبل الشك ، وهى أن العصبية وما يتصل بها من المنافع السياسية قد كانت من أهم الأسباب التى حملت العرب على انتحال الشعر واضافته الى الجاهليين . وقد رأيت أن القدماء قد سبقونا الى هذه النتيجة . وأريد أن ترى أنهم قد شقُوا بها شقاء كثيراً . فابن سلام يحدثنا بأن أهل العلم قادرون على أن يميزوا الشعر الذى ينتحله الرواة فى سهولة ، ولكنهم يجدون مشقة وعسراً فى تمييز الشعر الذى ينتحله العرب أنفسهم . ونحن لا نقف عند استخلاص هذه النتيجة وتسجيلها ، وانما نستخلص منها قاعدة علمية وهى أن مؤرخ الآداب مضطر حين يقرأ الشعر الذى يسمى جاهليا أن يشك فى صحته كلما رأى شيئا من شأنه تقوية العصبية أو تأييد فريق من العرب على فريق ويجب أن يشتد هذا الشك كلما كانت القبيلة أو العصبية التى يؤيدها هذا الشعر قبيلة أو عصبية قد لعبت — كما يقولون — دوراً فى الحياة السياسية للمسلمين .

٣

الدين وانتحال الشعر

ولم تكن العواطف والمنافع الدينية أقل من العواطف والمنافع السياسية أثراً فى تكلف الشعر وانتحاله واضافته الى الجاهليين ، لا نقول فى العصور المتأخرة وحدها ، بل فيها وفى العصر الأموى أيضاً . وربما ارتقى عصر الانتحال المتأثر بالدين الى أيام الخلفاء الراشدين أيضاً . ولو أن لدينا من سعة الوقت وفراغ البال ما يحتاج اليه هذا الموضوع للهونا وألهينا القارىء بنوع من البحث لا يخلو من فائدة علمية أدبية قيمة ، وهو أن نضع تاريخاً لهذا الانتحال المتأثر بالدين .

فنحن نرى أنه تشكل أشكالاً مختلفة دعت إليها الظروف المختلفة التى أحاطت بالحياة الدينية للعرب خاصة وللمسلمين عامة . فكان هذا الانتحال فى بعض أطواره يقصد به الى إثبات صحة النبوّة وصدق النبى ؛ وكان هذا النوع موجهاً الى عامة الناس . وأنت تستطيع أن تحمل على هذا كل ما يروى من هذا الشعر الذى قيل فى الجاهلية ممهداً لبعثة النبى وكل ما يتصل به من هذه الأخبار والأساطير التى تروى لتقنع العامة بأن علماء العرب وكهانهم وأحبار اليهود ورهبان النصارى كانوا ينتظرون بعثة نبى عربى يخرج من قريش أو من مكة . وفى سيرة ابن هشام وغيرها من كتب التاريخ والسير ضروب كثيرة من هذا النوع . وأنت تستطيع أن تحمل على هذا لوناً آخر من الشعر المنتحل لم يضف الى الجاهليين من عرب الإنس وإنما أضيف الى الجاهليين من عرب الجن . فقد يظهر أن الأمة العربية لم تكن أمة من الناس الذين ينتسبون الى آدم ليس غير ، وإنما كان بازاء هذه الأمة الانسية أمة أخرى من الجن كانت تحيا حياة الأمة الانسية وتخضع

لمـا تخضع له من المؤثرات ، وتحس مثل ما تحس ، وتتوقع مثل ما تتوقع . وكانت تقول الشعر ، وكان شعرها أجود من شعر الانس ، بل كان شعراؤها هم الذى يلهمون شـعراء الانس . فأنت تعرف قصة عبيد وهبيد . وأنت تعرف أن الأعراب والرواة قد لهوا بعد الاسـلام بتسمية الشياطين الذين كانوا يلهمون الشعراء قبل النبوة و بعدها . وفى القرآن سورة تسمى (سورة الجن) أنبأت أن الجن استمعوا للنبي وهو يتلو القرآن فلانت قلوبهم وآمنوا بالله و برسوله ، وعادوا فأنذروا قومهم ودعوهم الى الدين الجديد . وهذه السورة تنبيء أيضاً بأن الجن كانوا يصعدون فى السماء يسترقون السمع ، ثم يهبطون وقد ألموا إلماماً يختلف قوة وضعفاً بأسرار الغيب ، فلمـا قارب زمن النبوة حيل بينهم و بين اسـتراق السمع فرجموا بهذه الشهب وانقطعت أخبار السماء عن أهل الأرض حيناً . فلم يكد القصاص والرواة يقرءون هذه السورة وما يشبهها من الآيات التى فيها حديث عن الجن حتى ذهبوا فى تأويلها كل مذهب واستغلوها اسـتغلالاً لا حد له ، وأنطقوا الجن بضروب من الشعر وفنون من السجع ، ووضعوا على النبي نفسه أحاديث لم يكن بد منها لتأويل آيات القرآن على النحو الذى يريدونه و يقصدون اليه .

وأعجب من هذا أن السياسة نفسها قد اتخذت الجن أداة من أدواتهـا وأنطقتها بالشعر فى العصر الاسلامى نفسه . فقد أشرنا فى الفصل السابق الى ما كان من قتل سعد بن عبادة ، ذلك الأنصارى الذى أبى أن يذعن بالخلافة لقريش وقلنا إنهم تحدثوا ان الجن قتلته . وهم لم يكتفوا بهذا الحديث ، وانما رووا شعراً قالته الجن تفتخر فيه بقتل سعد بن عبادة هذا :

قد قتلنا سـيّد الخز رج سـعد بن عباده
ورمينـاه بسهـمين فـلم نخطيء فؤاده

وكذلك قالت الجنّ شعراً رثت فيه عمر بن الخطاب :

أبعدَ قتيلٍ بالمدينـة اظلمت ... له الأرض تهتز العِضاهُ بأسـوقِ
جزى الله خيراً من إمام وباركت ... يد الله فى ذاك الأديم الممزق
فمن يسعَ أو يركبْ جناحَيْ نعامةٍ ... ليدرك ما حاولتَ بالأمس يُسْبَقِ
قضيتَ أموراً ثم غادرتَ بعدها ... بوائقَ فى أكمامها لم تُفَتَّق
وما كنتُ أخشى أن تكون وفاته ... بكفَّىْ سَبَنْتَى أزرقِ العين مُطرق

والعجب أن أصحاب الرواية مقتنعون بأن هذا الكلام من شعر الجن . وهم يتحدثون فى شىء من الانكار والسخرية بأن الناس قد أضافوا هذا الشعر الى الشّماخ بن ضِرّار .

ولنعد الى ما نحن فيه فقد أظهرناك على نحو من انتحال الشعر على الجن والانس باسم الدين . والغرض من هذا الانتحال — فيما نرجح — إنما هو ارضاء حاجات العامة الذين يريدون المعجزة فى كل شىء ، ولا يكرهون أن يقال لهم إن من دلائل صدق النبى فى رسالته أنه كان منتظرا قبل أن يجىء بدهر طويل ، تحدّثت بهذا الانتظار شياطين الجن وكهّان الانس وأحبار اليهود ورهبان النصارى .

وكما أن القصّاص والمنتحلين قد اعتمدوا على الآيات التى ذكرت فيها الجن ليخترعوا ما اخترعوا من شعر الجن وأخبارهم المتصلة بالدين ، فهم قد اعتمدوا على القرآن أيضا فيما رووا وانتحلوا من الأخبار والأشعار والأحاديث التى تضاف الى الأحبار . فالقرآن يحدثنا بأن اليهود والنصارى يجدون النبى مكتوبا عندهم فى التوراة والانجيل . واذن فيجب أن تخترع القصص والاساطير وما يتصل بها

من الشعر ليثبت أن المخلصين من الأحبار والرهبان كانوا يتوقّعون بعثة النبي ويدعون الناس الى الايمان به حتى قبل أن يُظلّ الناس زمانه .

ونوع آخر من تأثير الدين فى انتحال الشعر وإضافته الى الجاهليين ، وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه فى قريش . فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون صفوة بنى هاشم ، وأن يكون بنو هاشم صفوة بنى عبد مناف ، وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بنى قصى ، وأن تكون قصى صفوة قريش ، وقريش صفوة مضر ، ومضر صفوة عدنان ، وعدنان صفوة العرب ، والعرب صفوة الانسانية كلها . وأخذ القصّاص يجتهدون فى تثبيت هذا النوع من التصفية والتنقية وما يتصل منه بأسرة النبي خاصة ، فيضيفون الى عبد الله وعبد المطلب وهاشم وعبد مناف وقصيّ من الأخبار ما يرفع شأنهم ويعلى مكانتهم ويثبت تفوقهم على قومهم خاصة وعلى العرب عامة . وأنت تعلم أن طبيعة القصص عند العرب تستتبع الشعر ، ولا سيما اذا كانت العامة هى التى تراد بهذا القصص .

وهنا تتظاهر العواطف الدينية والعواطف السياسية على انتحال الشعر . فقد أرادت الظروف أن تكون الخلافة والملك فى قريش رهط النبي ، وأن تختلف حول هذا الملك ، فيستقرّ حينا فى بنى أميــة وينتقل منهم الى بنى هاشم رهط النبي الأدنين . ويشــتد التنافس بين أولئك وهؤلاء ، ويتخذ أولئك وهؤلاء القصص وســيلة من وسائل الجهاد الســياسى . فأما فى أيام بنى أمية فيجتهد القصّاص إثبات ما كان لأمية من مجد فى الجاهليــة . واما فى أيام العباسيين فيجتهد القصــاص فى إثبات ما كان لبنى هاشم من مجد فى الجاهلية . وتشتدّ

الخصومة بين قصاص هذين الحزبين السياسيين ، وتكثر الروايات والأخبار والأشعار .

ثم لا يقتصر الأمر على هذين الصنوين من بنى عبد مناف ؛ فالأرستقراطية القرشية كلها طموحة الى المجد حريصة على أن يكون لها حظ منه فى قديمها كما أن لها حظا منه فى حديثها . وإذن فالبطون القرشية على اختلافها تنتحل الأخبار والأشعار وتغرى القصاص وغير القصاص بانتحالها . ولا أصل لهذا كله إلا أن قريشا رهط النبى من ناحية ، وأن الملك قد استقرّ فيها من ناحية أخرى . فانظر الى تعاون العواطف الدينية والسياسية على انتحال الشعر أيام بنى أمية و بنى العباس .

ولست فى حاجة الى أن أضرب لك الأمثال . فأنت تستطيع أن تنظر فى سيرة ابن هشام وغيرها من كتب السير والتاريخ لترى من هذا كله الشىء الكثير . وإنما أضرب لك مثلا واحدا يوضح ما ذهبت اليه من أن بطون قريش كانت تحث على انتحال الشعر منافسة للأسرة المالكة أموية كانت أو هاشمية . وهذه القصة التى سأرويها تمس رهط بنى مخزوم من قريش ، وهى تعطيك مثلا صادقا قويا لحرص قريش على انتحال الشعر لا تتحرج فى ذلك و لا ترعى فيه صدقا ولا دينا .

تحدّث صاحب الاغانى باسناد له من عبد العزيز بن أبى نهشل قال : قال لى أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وجئته أطلب منه مغرما : يا خال هذه أربعة آلاف درهم وأنشِدْ هذه الأبيات الاربعة وقل سمعت حسّانا ينشدها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقلت أعوذ بالله أن أفترى على الله ورسوله ، ولكن ان شئت أن أقول سمعت عائشة تنشدها فعلت ، فقال: لا ، إلا أن تقول

سمعت حسانا ينشد رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس؛ فأبى علىّ وأبيت عليه؛ فأقمنا لذلك لا نتكلم عدّة ليال . فأرسل الى فقال قل أبياتا تمدح بها هشاما — يعنى ابن المغيرة — و بنى أمية ، فقلت سمّهم لى ، فسماهم ، وقال اجعلها فى عكاظ واجعلها لأبيك ، فقلت :

ألاَ لله قـومٌ و لدتْ أختُ بنى سَهْمْ
هِشَامٌ وأبو عبـدِ منافٍ مِدْرَهُ الخصم
وذو الرُّمحين أشباك على القـوّة والحـزم
فهـذان يذودان وذا من كَثَبٍ يرمى
أسـود تزدهى الأفرا نَ منّاعون للهَضْم
وهم يومَ عكاظٍ مـــنعوا الناس من الهزم
وهم من ولدوا أشبَوْا بسرّ الحسبِ الضخم
فان أحلفْ و بيت اللـــه لا أحلِف على إثم
لما من أخوة تبْنى قصورَ الشأم والرّدْم
بأزكى من بنى رَيْطة أو أوزنَ فى الحِلم

قال : ثم جئت فقلت : هذه قالها أبى ؛ فقـال لا ، ولكن قل قالها ابن الزِّ بَعْرَى ، قال فهى الى الآن منسوبة فى كتب الناس الى ابن الزبعرى » .

فانظر الى عبد الرحمن بن الحارث بن هشام كيف أراد صاحبه على أن يكذب وينتحل الشعر على حسّان ، ثم لا يكفيه هذا الانتحال حتى يذيع صاحبه أنه سمع حسانا ينشد هذا الشعر بين يدى النبى ، كل ذلك بأربعة آلاف درهم . ولكن صاحبنا كره أن يكذب على النبى بهذا المقدار ، واستباح أن يكذب على عائشة . وعبد الرحمن لا يرضيه إلا الكذب على النبى ؛ فاختصما . وكلاهما شديد

الحاجة الى صاحبه ، هذا يريد شعراً لشاعر معروف ، والآخر يريد المال ، فيتفقان آخر الأمر على أن ينحل الشعر عبد الرحمن بن الزبعرى شاعر قريش . ومثل هذا كثير .

نحو آخر من تأثير الدين فى انتحال الشعر وهو هذا الذى يلجأ اليه القصاص لتفسير ما يجدونه مكتوباً فى القرآن من أخبار الأمم القديمة البائدة كعاد وثمود ومن اليهم، فالرواة يضيفون اليهم شعراً كثيراً . وقد كفانا ابن سلاّم نقده وتحليله حين جدّ فى طبقات الشعراء فى إثبات أن هذا الشعر وما يشبهه مما يضاف الى تُبّع وحِمْيَر موضوع منتحل ، وضعه ابن اسحاق ومن اليه من أصحاب القصص . وابن اسحاق ومن اليه من أصحاب القصص لا يكتفون بالشعر يضيفونه الى عاد وثمود وتبع وحمير وانما هم يضيفون الشعر الى آدم نفسه ، فهم يزعمون أنه رثى هابيل حين قتله أخوه قابيل . ونظن أن من الاطالة والاملال أن نقف عند هذا النحو من السخف

ونحو آخر من تأثير الدين فى انتحال الشعر ، وذلك حين ظهرت الحياة العلمية عند العرب بعد أن اتصلت الأسباب بينهم و بين الأمم المغلوبة . فأرادوا هم أو الموالى أو أولئك وهؤلاء أن يدرسوا القرآن درسا لغوياً و يثبتوا صحة ألفاظه ومعانيه . ولأمرٍ ما شعروا بالحاجة الى إثبات أن القرآن كتاب عربى مطابق فى ألفاظه للغة العرب ، فحرصوا على أن يستشهدوا على كل كلمة من كلمات القرآن بشىء من شعر العرب يثبت أن هذه الكلمة القرآنية عربية لا سبيل الى الشك فى عربيتها . وأنت توافقنى فى غير مشقة على أن من العسير كما قدّمت فى الكتاب الاول أن نطمئن الى كل هذا الشعر الذى يستشهد به الرواة والمفسرون على ألفاظ القرآن ومعانيه . وقد عرفت رأينا فى ذلك وفى قصة

عبد الله بن عباس ونافع بن الأزرق ، فلا حاجة الى أن نعيد القول فيه . وانما نعيد شيئا واحدا وهو أننا نعتقد أنه اذا كان هناك نص عربى لا نقبل لغته شكا ولا ريبا وهو لذلك أوثق مصدر للغة العربية فهو القرآن . وبنصوص القرآن وألفاظه يجب أن نستشهد على صحة ما يسمونه الشعر الجاهلى بدل أن نستشهد بهذا الشعر على نصوص القرآن .

ولست أفهم كيف يمكن أن يتسرب الشك الى عالم جادّ فى عربية القرآن واستقامة ألفاظه وأساليبه ونظمه على ما عرف العرب أيام النبى من لفظ ونظم وأسلوب ! وانما هناك مسألة أخرى وهى أن العلماء وأصحاب التأويل من الموالى بنوع خاص لم يتفقوا فى كثير من الأحيان على فهم القرآن وتأويل نصوصه ، فكانت بينهم خصومات فى التأويل والتفسير . وعن هذه الخصومات نشأت خصومات أخرى بين الفقهاء وأصحاب التشريع .

وهنا نوع جديد من تأثير الدين فى انتحال الشعر . فهذه الخصومات بين العلماء كان لها تأثير غير قليل فى مكانة العالم وشهرته ورأى الناس فيه وثقة الأمراء والخلفاء بعلمه . ومن هنا كان هؤلاء العلماء حراصا على أن يظهروا دائما مظهر المنتصرين فى خصوماتهم الموفّقين الى الحق والصواب فيما يذهبون اليه من رأى . وأى شىء يتيح لهم هذا مثل الاستشهاد ، بما قالته العرب قبل نزول القرآن ! وقد كثر استغلالهم لهذا الاستشهاد ، فاستشهدوا بشعر الجاهليين على كل شىء ، وأصبحت قراءة الكتب الأدبية واللغوية وكتب التفسير والمقالات تترك فى نفسك أثرا قويا وصورة غريبة لهذا الشعر العربى الجاهلى ، حتى ليخيل اليك أن أحد هؤلاء العلماء على اختلاف ما كان ينظر فيه من فروع العلم لم يكن عليه إلا أن يمدّ يده اذا احتاج فيظفر بما شاء الله من كلام العرب قبل الاسلام ،

كأن كلام العرب قبل الاسلام قد وعى كل شيء وأحصى كل شيء . هذا ، وهم مجمعون على أن هؤلاء الجاهليين الذين قالوا فى كل شيء كانوا جهلة غلاظا فظاظا . أفترى إلى هؤلاء الجهال الغلاظ يستشهد بجهلهم وغلظتهم على ما انتهت اليه الحضارة العباسية من علم ودقة فنية ! فالمعتزلة يثبتون مذاهبهم بشعر العرب الجاهليين . وغير المعتزلة من أصحاب المقالات ينقضون آراء المعتزلة معتمدين على شعر الجاهليين . وما أرى إلا انك ضاحك مثلى أمام هذا الشطر الذى رواه بعض المعتزلة ليثبت أن كرسىّ الله الذى وسع السموات والأرض هو علمه ؛ وهذا الشطر هو قول الشاعر (المجهول طبعا) : « ولا بكرسىّ علم الله مخلوق » .

وكذب أصحاب العلم على الجاهليين كثير لا سبيل الى إحصائه أو استقصائه . فهو ليس مقصورا على رجال الدين وأصحاب التأويل والمقالات ورجال اللغة وأهل الأدب ، وانما هو يجاوزهم الى غيرهم من الذين قالوا فى العلم مهما يكن الموضوع الذى تناولوه .

لأمر ما كان البِدْع فى العصر العباسى عند فريق من الناس أن يردّ كل شيء الى العرب حتى الأشياء التى استحدثت أو جاء بها المغلوبون من الفرس والروم وغيرهم . واذا كان الأمر كذلك فليس لانتحال الشعر على الجاهليين حدّ . وأنت اذا نظرت فى كتاب الحيوان للجاحظ رأيت من هذا الانتحال ما يقنعك ويرضيك .

ولكنى لا أريد أن أبعد عما أنا فيه من تأثير العواطف والمنافع الدينية فى انتحال الشعر وإضافته الى الجاهليين . وقد رأينا الى الآن فنونا من هذا التأثير ؛ ولكننا لم نصل بعد الى أعظم هذه الفنون كلها خطرا وأبعدها أثرا وأشدّها عبثا بعقول القدماء والمحدَثين ، وهو هذا النوع الذى ظهر عندما استؤنف

الجدال فى الدين بين المسلمين وأصحاب الملل الأخرى ، ولا سيما اليهود والنصارى. هذا الجدال الذى قوى بين النبى وخصومه ، ثم هدأ بعد أن تم انتصار النبى على اليهود والوثنيين فى بلاد العرب ، وانقطع أو كاد ينقطع أيام الخلفاء الراشدين؛ لأن الكلمة فى أيام هؤلاء الخلفاء لم تكن للحجة ولا للسان ، وانما كانت لهذا السيف الذى أزال سلطان الفرس واقتطع من دولة الروم الشأم وفلسطين ومصر وقسما من أفريقيا الشمالية . فلما انتهت هذه الفتوح واستقرّ العرب فى الأمصار واتصلت الأسباب بينهم وبين المغلوبين من النصارى وغير النصارى استؤنف هذا الجدال وأخذ صورة أقرب الى النضال منها الى أى شىء آخر . وذهب المجادلون فى هذا النوع من الخصومة مذاهب لا تخلو من غرابة نحب أن نشير الى بعضها فى شىء من الايجاز .

أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا أن للاسلام أوّلية فى بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبى ، وأن خلاصة الدين الاسلامى وصفوته هى خلاصة الدين الحق الذى أوحاه الله الى الأنبياء من قبل . فليس غريباً أن نجد قبل الاسلام قوماً يدينون بالاسلام أخذوه من هذه الكتب السماوية التى أوحيت قبل القرآن. والقرآن يحدّثنا عن هذه الكتب ، فهو يذكر التوراة والانجيل ويجادل فيهما اليهود والنصارى . وهو يذكر غير التوراة والانجيل شيئاً آخر هو صحف إبراهيم . ويذكر غير دين اليهود والنصارى ديناً آخر هو ملة ابراهيم ، هو هذه الحنيفية التى لم نستطع الى الآن أن نتبين معناها الصحيح . وإذ كان اليهود قد استأثروا بدينهم وتأويله ، وكان النصارى قد استأثروا بدينهم وتأويله . وكان القرآن وقد وقف من أولئك وهؤلاء موقف من ينكر عليهم صحة ما يزعمون ، فطعن فى صحة ما بين أيديهم من التوراة والانجيل واتهمهم بالتحريف والتغيير ، ولم يكن أحد

قد احتكر ملة إبراهيم ولا زعم لنفسه الانفراد بتأويلها، فقد أخذ المسلمون يردّون الاسلام فى خلاصته الى دين إبراهيم هـذا الذى هو أقدم وأنقى من دين اليهود والنصارى .

وشاعت فى العرب أثناء ظهور الاسلام وبعده فكرة أن الاسلام يجدّد دين إبراهيم . ومن هنا أخذوا يعتقدون أن دين إبراهيم هـذا قد كان دين العرب فى عصر من العصور ثم أعرضت عنه لما أضلّها به المضلون وانصرفت الى عبادة الأوثان . ولم يحتفظ بدين إبراهيم إلا أفراد قليلون يظهرون من حين الى حين . وهؤلاء الافراد يتحدثون فنجد من أحاديثهم ما يشبه الاسلام . وتأويل ذلك يسير؛ فهم أتباع إبراهيم، ودين إبراهيم هو الاسلام . وتفسير هـذا من الوجهة العلمية يسير أيضاً؛ فأحاديث هؤلاء الناس قد وضعت لهم وحملت عليهم حملا بعد الاسلام، لا لشىء إلا ليثبت أن للاسلام فى بلاد العرب قدمة وسابقة . وعلى هذا النحو نستطيع أن نحمل كل ما نجد من هذه الاخبار والأشعار والأحاديث التى تضاف الى الجاهليين والتى يظهر بينها وبين ما فى القرآن من الحديث شبه قوى أو ضعيف .

وهنا نصل الى مسألة عنى بها الباحثون عن تاريخ القرآن من الفرنج والمستشرقين خاصة، وهى تأثير المصادر العربية الخالصة فى القرآن . فقد كان هؤلاء الباحثون يرون أن القرآن تأثّر باليهودية والنصرانية ومذاهب أخرى بين بين كانت شائعة فى البلاد العربية وما جاورها . ولـكنهم رأوا أن يضيفوا الى هذه المصادر مصدراً عربياً خالصاً؛ والتمسوا هذا المصدر من شعر العرب الجاهليين، ولا سيما الذين كانوا يتحنفون منهم . وزعم الأستاذ (كليمان هوار) — فى فصل طويل نشرته له المجلة الأسيوية سنة ١٨٠٤ — أنه قد ظفر من ذلك بشىء قيّم

واستكشف مصدراً جديداً من مصادر القرآن ، هـذا الشيء القيم وهذا المصدر الجديد هو شعر أُمَيَّة بن أبي الصَّلْت . وقد أطال الأستاذ (هوار) فى هذا البحث وقارن بين هذا الشعر الذى ينسب الى أمية بن أبى الصلت و بين آيات من القرآن ، وانتهى من هذه المقارنة الى نتيجتين :

(الأولى) أن هذا الشعر الذى ينسب لأمية ابن أبى الصلت صحيح ؛ لأن هنالك فروقا بين ما جاء فيه وما جاء فى القرآن من تفصيل بعض القصص ، ولو كان منتحلا لكانت المطابقة تامة بينه و بين القرآن . واذا كان هذا الشعر صحيحاً ، فيجب فى رأى الأستاذ (هوار) أن يكون النبى قد استعان به قليلا أو كثيراً فى نظم القرآن .

(الثانية) ان صحة هذا الشعر واستعانة النبى به فى نظم القرآن قد حملتا المسلمين على محاربة شعر أمية بن أبى الصلت ومحوه ليستأثر القرآن بالجدّة وليصح أن النبى قد انفرد بتلقى الوحى من السماء . وعلى هـذا النحو استطاع الأستاذ (هوار) أو خيّل اليه أنه استطاع أن يثبت أن هناك شعراً جاهليا صحيحاً ، وأن هذا الشعر الجاهلى قد كان له أثر فى القرآن . ومع أنى من أشدّ الناس إعجابا بالأستاذ (هوار) و بطائفة من أصحابه المستشرقين وبما ينتهون اليه فى كثير من الاحيان من النتائج العلمية القيمة فى تاريخ الأدب العربى وبالمناهج التى يتخذونها للبحث ، فانى لا أستطيع أن أقرأ مثل هذا الفصل الذى أشرت اليه آنفاً دون ان أعجب كيف يتورّط العلماء أحياناً فى مواقف لا صلة بينها و بين العلم . وليس يعنينى هنا أن يكون القرآن قد تأثر بشعر أمية أو لا يكون ، فأنا لا أؤرّخ القرآن ، وأنا لا أتعرّض للوحى وما يتصل به ، ولا للصلة بين القرآن وما كان يتحدّث به اليهود والنصارى . كل ذلك لا يعنينى الآن ، وانما الذى يعنينى هو شعر أمية بن

أبى الصلت وأمثاله من الشعراء .

والغريب من أمر المستشرقين فى هذا الموضوع وأمثاله أنهم يشكّون فى صحة السيرة نفسها ويتجاوز بعضهم الشك الى الجحود ، فلا يرون فى السيرة مصدرا تاريخيا صحيحا ، وانما هى عندهم كما ينبغى أن تكون عند العلماء جميعا : طائفة من الأخبار والأحاديث تحتـاج الى التحقيق والبحث العلمى الدقيق ليمتاز صحيحها من منتحلها . هم يقفون هذا الموقف العلمى من السيرة ويغلون فى هذا الموقف ؛ ولكنهم يقفون من أمية بن أبى الصلت وشعره موقف المستيقن المطمئن ، مع أن أخبار أميـة ليست أدنى الى الصدق ولا أبلغ فى الصحة من أخبار السيرة . فما سرّ هذا الاطمئنان الغريب الى نحو من الاخبار دون النحو الآخر ؟ أيمكن أن يكون المستشرقون أنفسهم لم يبرءوا من هذا التعصّب الذى يرمون به الباحثين من أصحاب الديانات ؟ أما أنا فلست مستشرقا ولست رجلا من رجال الدين . وانما أريد أن أقف من شعر أمية بن أبى الصلت نفس الموقف العلمى الذى وقفته من شعر الجاهليين جميعا . وحسبى أن شعر أمية بن أبى الصلت لم يصل الينا إلا من طريق الرواية والحفظ لأشك فى صحته كما شككت فى شعر امرئ القيس والأعشى وزهير ، وإن لم يكن لهم من النبى موقف أمية بن أبى الصلت .

ثم ان هذا الموقف نفسه يحملنى على أن أرتاب الارتياب كله فى شعر أمية ابن أبى الصلت ، فقد وقف أمية من النبى موقف الخصومة : هجا أصحابه وأيّد مخالفيه ورثى أهل بدر من المشركين . وكان هذا وحده يكفى لينهى عن رواية شعره ، وليضيع هـذا الشعر كما ضاعت الكثرة المطلقة من الشعر الوثنى الذى هجى فيـه النبى وأصحابه حين كانت الخصومة شديدة بينهم وبين مخالفيهم من الوثنيين واليهود . وليس يمكن أن يكون من الحق فى شىء أن النبى نهى عن رواية

شعر أمية لينفرد بالعلم والوحى وأخبار الغيب . فما كان شعر أمية بن أبى الصلت الا شعرا كغيره من الشعر لا يستطيع أن ينهض للقرآن كما لم يستطع غيره من الشعر أن ينهض للقرآن . وما كان علم أمية بن أبى الصلت بأمور الدين الا كعلم أحبار اليهود ورهبان النصارى . وقد ثبت النبى لاولئك وهؤلاء واستطاع أن يغلبهم على عقول العرب بالحجة مرّة وبالسيف مرّة أخرى . فأمر النبى مع أمية بن أبى الصلت كأمره مع هؤلاء الشعراء الكثيرين الذين هجوه وناهضوه وألّبوا عليه .

ومن هنا نستطيع أن نفهم ما يروى من أن النبى أنشد شيئاً من شعر أمية فيه دين وتحنُّف فقال : « آمن لسانه وكفر قلبه » . آمن لسانه لأنه كان يدعو الى مثل ما كان يدعو اليه النبى ؛ وكفر قلبه لأنه كان يظاهر المشركين على صاحب هذا الدين الذى كان يدعو اليه . فأمره كأمر هؤلاء اليهود الذين أيدوا النبي ووادعوه ، حتى اذا خافوه على سلطانهم السياسى والاقتصادى والدينى ظاهروا عليه المشركين من قريش .

ليس إذاً شعر أمية بن أبى الصلت بِدْعاً فى شعر المتحنّفين من العرب أو المتنصّرين والمتهوّدين منهم . وليس يمكن أن يكون المسلمون قد تعمّدوا محوه ، إلا ما كان منه هجاء للنبي وأصحابه ونعياً على الاسلام ؛ فقد سلك المسلمون فيه مسلكهم فى غيره من الشعر الذى أهمل حتى ضاع .

ولكن فى شعر أمية بن الصلت أخباراً وردت فى القرآن كأخبار ثمود وصالح والناقة والصيحة . ويرى الأستاذ (هوار) أن ورود هذه الأخبار فى شعر أمية مخالف بعض المخالفة لما جاء فى القرآن دليل على صحة هذا الشعر من جهة ، وعلى أن النبى قد استقى منه أخباره من جهة أخرى .

ولست أدرى قيمة هذا النحو من البحث . فمن الذى زعم أن ما جاء فى

القرآن من الأخبار كان كله مجهولا قبل أن يجئ به القرآن ؟ ومن الذى يستطيع أن ينكر أن كثيراً من القصص القرآنى كان معروفا بعضه عند اليهود و بعضه عند النصارى و بعضه عند العرب أنفسهم ، وكان من اليسير أن يعرفه النبى ، كما كان من اليسير أن يعرفه غير النبى من المتصلين بأهل الكتاب . ثم كان النبى وأمية متعاصرين . فلم يكون النبى هو الذى أخذ عن أمية ولا يكون أمية هو الذى أخذ عن النبى ؟ ثم من الذى يستطيع أن يقول إن من ينتحل الشعر ليحاكى القرآن ملزم أن يلائم بين شعره و بين نصوص القرآن ؟ أليس المعقول أن يخالف بينهما ما استطاع ليخفى الانتحال و يوهم أن شعره صحيح لا تكلّف فيه ولا تعمّل ؟ بلى !

ونحن نعتقد أن هذا الشعر الذى يضاف الى أمية بن أبى الصلت والى غيره من المتحنفين الذين عاصروا النبى أو جاءوا قبله انما انتحل انتحالا . انتحله المسلمون ليثبتوا — كما قدّمنا — أن للاسلام قُدْمة وسابقة فى البلاد العربية . ومن هنا لا نستطيع أن نقبل ما يضاف الى هؤلاء الشعراء والمتحنفين إلا مع شىء من الاحتياط والشك غير قليل .

هذا شأن المسلمين . فأما غير المسلمين من أصحاب الديانات الأخرى فقد نظروا فاذا لهم فى حياة الأمة العربية قبل الاسلام قديم . وفى الحق أن اليهود قد استعمروا جزءاً غير قليل من بلاد الحجاز فى المدينة وحولها وعلى طريق الشأم . وفى الحق أيضاً أن اليهودية قد جاوزت الحجاز الى اليمن . ويظهر أنها استقرّت حينا عند سراة اليمن وأشرافها ، وأنها أثّرت بوجه ما فى الخصومة التى كانت بين أهل اليمن و بين الحبشة ، وهم نصارى . ثم فى الحق أن اليهودية قد استتبعت حركة اضطهاد للنصارى فى نجران ذكرها القرآن فى سورة البروج .

كل هذا حق لا شك فيه . وكل هذا ظاهر فى أخبار العرب وأساطيرهم ، وهو ظاهر فى القرآن بنوع خاص ، فليس قليلا ما يمس اليهود من سور القرآن وآياته . وأنت تعلم ما كان بين النبي واليهود من خصومة انتهت باجلاء اليهود عن بلاد العرب أيام عمر بن الخطاب . وكان اليهود قد تعربوا حقاً ، وكان كثير من العرب قد تهوّدوا . وليس من شك عندى فى أن الاختلاط بين اليهود و بين الأوس والخزرج قد أعدّ هاتين القبيلتين لقبول الدين الجديد وتأييد صاحبه .

هذه حال اليهود . فأما النصارى فقد انتشرت ديانتهم انتشارا قويا فى بعض بلاد العرب فيما يلى الشأم حيث كان الغسّانيون الخاضعون لسلطان الروم ؛ وفيما يلى العراق حيث كان المناذرة الخاضعون لسلطان الفرس ، وفى نجران من بلاد اليمن التى كانت على اتصال بالحبش وهم نصارى .

ويظهر أن قبائل من العرب البادين تنصّرت قبل الاسلام بأزمان تختلف طولا وقصراً . فنحن نعلم مثلا أن تَغْلِب كانت نصرانية وأنها أثارت مسألة من مسائل الفقه . فالقاعدة أنه لم يقبل من العربى إلا الاسلام أو السيف ؛ فأما الجزية فتقبل من غير العرب . ولكن تغلب قبلت منها الجزية ، قبلها عمر فيما يقول الفقهاء .

تغلغلت النصرانية إذن كما تغلغلت اليهودية فى بلاد العرب . وأكبر الظن أن الإسلام لو لم يظهر لانتهى الأمر بالعرب الى اعتناق إحدى هاتين الديانتين ولكن الأمة العربية كان لها مزاجها الخاص الذى لم يستقم لهذين الدينين والذى استتبع دينا جديدا أقل ما يوصف به أنه ملائم ملاءمة تامة لطبيعة الأمة العربية.

مهما يكن من شىء فليس من المعقول أن ينشر هذان الدينان فى البلاد العربية دون أن يكون لهما أثر ظاهر فى الشعر العربى قبل الاسلام . وقد رأيت أن

العصبية العربيـة حملت العرب على أن ينتحلوا الشعر ويضيفوه الى عشائرهم فى الجاهلية بعد أن ضاع شعر هذه العشائر . فالأمر كذلك فى اليهود والنصـارى : تعصّبوا لأسلافهم من الجاهليين وأبوا إلا أن يكون لهم شعر كشعر غيرهم من الوثنيين ، وأبوا إلا أن يكون لهم مجد وسؤدد كما كان لغيرهم مجد وسؤدد أيضا ، فانتحلوا كما انتحل غيرهم ، ونظموا شعرا أضافوه الى السموءل بن عاديَاء والى عَدِىّ بن زيد وغيرهما من شعراء اليهود والنصارى .

والرواة القـدماء أنفسهم يحسون شيئا من هذا فهم يجدون فيما ينسب الى عدى بن زيد من الشعر سهولة ولينا لا يلائمان العصر الجاهلى ، فيحاولون تعليل ذلك بالاقليم والاتصال بالفرس واصطناع الحياة الحضرية التى كان يصطنعها أهل الحِيرة .

ونحن نجد مثل هذه السهولة فى شعر اليهود ، فى شعر السموءل بنوع خاص . ولا نستطيع أن نعللها بمثل ما عللت به فى شعر عدى . فقد كان السموءل — إن صحت الاخبار — يعيش عيشة خشنة أقرب الى حياة السادة البادية منهـا الى حياة أصحاب الحضر . ويحدّثنا صاحب الأغانى بأن ولد السموءل انتحلوا قصيدة قافية أضافوها الى امرىء القيس وزعموا أنه مدح بها السموءل حين أودعه سلاحه فى طريقه الى قسطنطينية . ونرجح نحن أن ولد السموءل هم الذين انتحلوا هـذه القصيدة الرائية التى تضاف للأعشى والتى يقال إنه مدح بهـا شرحبيل بن السموءل فى قصته المشهورة مع الكلبى .

فأنت ترى أن للعواطف الدينية على اختلافها وتنوّع أغراضها مثل ما للعواطف السياسية من التأثير فى انتحال الشعر وإضافته الى الجاهليين .

واذا كان من الحق أن نحتاط فى قبول الشعر الذى يظهر فيه تأثير ما للأهواء السياسية ، فمن الحق أيضاً ان نحتاط فى قبول الشعر الذى يظهر فيه تأثير ما للأهواء الدينية .

وأكبر الظن أن الشعر الذى يسمى جاهلياً مقسم بين السياسة والدين ، ذهبت هذه بشطر منه وذهب هذا بالشطر الآخر .

ولكن أسباب الانتحال ليست مقصورة على السياسة والدين بل هى تتجاوزهما الى أشياء أخرى .

٤

القصص وانتحال الشعر

من هذه الأشياء شيء ليس ديناً ولا سياسة ، ولكنه يتصل بالدين وبالسياسة اتصالا قويا ، نريد به القصص الذى أشرنا اليه غير مرة فيما قدمنا من القول .

فالقصص فى نفسه ليس من السياسة ولا من الدين ، وانما هو فن من فنون الأدب العربى توسّط بين آداب الخاصة والآداب الشعبية . وكان مرآة للون من ألوان الحياة النفسية عند المسلمين . وأزهر فى عصر غير قصير من عصور الأدب العربى الراقية ، أزهر أيام بنى أمية وصدرا من أيام بنى العباس ، حتى اذا كثر التدوين وانتشرت الكتب واستطاع الناس أن يلهوا بالقراءة دون أن يتكلفوا الانتقال الى مجلس القصاص ، ضعف أمر هذا الفن وأخذ يفقد صفته الأدبية الراقية شيئاً فشيئاً حتى ابتذل وانصرف عنه الناس .

وهذا الفن الأدبى تناول الحياة العربية والاسلامية كلها من ناحية خيالية لم يقدّرها الذين درسوا تاريخ الآداب العربية قدرها ، لا أكاد أستثنى منهم إلا الأستاذ مصطفى صادق الرافعى ؛ فهو قد فطن لما يمكن أن يكون من تأثير القصص فى انتحال الشعر وإضافته الى القدماء ، كما فطن لأشياء أخرى قيمة وأحاط بها إحاطة حسنة فى الجزء الأول من كتابه « تاريخ آداب العرب » . نقول إن هذا الفن قد تناول الحياة العربية والاسلامية من ناحية خيالية خالصة . ونعتقد أن الذين يدرسون تاريخ الأدب العربى لو أنهم عُنُوا بدرس هذا الفن عناية علمية صحيحة لوصلوا الى نتائج قيمة ولغيروا رأيهم فى تاريخ الأدب . فمهما تكن الأسباب التي دعت الى نشأة فن القصص عند المسلمين ، فقد نشأ هذا

الفن ، وكانت منزلته عند المسلمين هى بعينها منزلة الشعر القصصى عند قدماء اليونان . وكانت الصلة بينه و بين الجماعات هى بعينها الصلة بين الشعر القصصى اليونانى وجماعات اليونان القدماء .

وليس من شك عندنا فى أن هؤلاء القصاص من المسلمين قد تركوا آثاراً قصصية لا تقل جمالا وروعة وحسن موقع فى النفس عن « الإِلْيَاذَة » و « الأودِسّا » . وكل ما بين القصص الاسلامى واليونانى من الفرق هو أن الأوّل لم يكن شعرا كله وانما كان نثراً يزينه الشعر من حين الى حين بينما كان الثانى كله شعراً ، وأن الأول لم يكن يلقيه صاحبه على أنغام الأدوات الموسيقية بينما كان القاصّ اليونانى يعتمد على الأداة الموسيقية اعتماداً ما ، وأن الأول لم يجد من عناية المسلمين مثلما وجد الثانى من عناية اليونان ؛ فبينما كان اليونان يقدّسون « الالياذة » و « الأودِسّا » ويعنون بجمعهما وترتيبهما وروايتهما وإذاعتهما عناية المسلمين بالقرآن ، كان المسلمون مشغولين بالقرآن وعلومه عن قصصهم هذا .

وفى الحق أن الأدب العربى لم يدرس فى العصور الاسلامية الأولى لنفسه وانما درس من حيث هو وسيلة الى نفسير القرآن وتأويله واستنباط الأحكام منه ومن الحديث . وكان هذا كله أدنى الى الجدّ وألصق به من هذا القصص الذى كان يمضى مع الخيال اذا أراد وينقرب من نفس الشعب ويمثل له أهواءه وشهواته ومُثُله العليا . فليس غريباً أن ينصرف عن القصص أصحاب الجدّ من المسلمين .

كان قصاص المسلمين يتحدثون الى الناس فى مساجد الأمصار فيذكرون لهم قديم العرب والعجم وما يتصل بالنبوات ، ويمضون معهم فى نفسير القرآن

والحديث ورواية السيرة والمغازى والفتوح الى حيث يستطيع الخيال أن يذهب بهم لا الى حيث يلزمهم العلم والصدق أن يقفوا . وكان الناس كلفين بهؤلاء القصاص مشغوفين بما يلقون اليهم من حديث . وما أسرع ما فطن الخلفاء والأمراء لقيمة هذه الأداة الجديدة من الوجهة السياسية والدينية ، فاصطنعوها وسيطروا عليهاواستغلوها استغلالا شديدا ، وأصبحالقصص أداة سياسية كالشعر

وليس من شك فى أن العناية بدرس هذا الفن ستنتهى الى مثل ما انتهت اليه العناية بدرس الشعر من أن الأحزاب السياسيةعلى اختلافها كانت تصطنع القصاص ينشرون لها الدعوة فى طبقات الشعب على اختلافها ، كما كانت تصطنع الشعراء يناضلون عنها ويذودون عن آرائها وزعمائها . ونحن نعرف من سيرة ابن إسحاق أنه كان هاشمى النزعة والهوى ، وأنه لقى فى ذلك عناء من الأمويين فى آخر عهدهم بالسلطان ، وأنه ظفر بحسن المنزلة عند العباسيين فى أول عهدهم بالملك .

والتعمق فى درس حياة القصاص الذين كانوا يقصّون فى البصرة والكوفة ومكة والمدينة وغيرها من الأمصار يظهرنا من غير شك على الصلات التى كانت تصل بين هؤلاء القصاص وبين الأحزاب السياسية .

غير أن القصص لم يتأثر بالسياسة وحدها ، وإنما تأثر بالدين أيضا . وقد رأيت فى الفصل الماضى مُثُلا توضح هذا التأثر .

وتأثر القصص بشىء آخر غير السياسة والدين هو روح الشعب الذى كان يُتحدث اليه . ومن هنا عُنى عناية شديدة بالاساطير والمعجزات وغرائب الأمور . ومن هنا اجتُهد فى تفسير هذه الأساطير وإكمال الناقص منهاوتوضيح الغامض . فنحن نستطيع أن نقول ان هذا القصص كان يستمد قوته وثروته من

مصادر مختلفة ؛ أهمها أربعة :

(الأول) مصدر عربي هو القرآن وما كان يتصل به من الأحاديث والروايات ، وما كانت تتحدث به العرب في الأمصار من أخبارها وأساطيرها وما كانت تروى من شعر ، وما كان يتحدث به الرواة من سيرة النبي والخلفاء وغزواتهم وفتوحهم .

(الثاني) مصدر يهودى نصرانى ، وهو ما كان يأخذه القصاص عن أهل الكتاب من أخبار الانبياء والأحبار والرهبان وما يتصل بذلك ،

وليس ينبغي أن ننسى هنا تأثير أولئك اليهود والنصارى الذين أسلموا وأخذوا يضعون الأحاديث ويدسونها مخلصين أو غير مخلصين .

(الثالث) مصدر فارسى ، وهو هذا الذى كان يستقيه القصاص فى العراق خاصة من الفرس مما يتصل بأخبارهم وأساطيرهم وأخبار الهند وأساطيرها .

ثم (المصدر الرابع) مصدر مختلط هو هذا الذى يمثل نفسية العامة غير العربية من أهل العراق والجزيرة والشـأم من الأنباط والسريان ومن اليهم من هؤلاء الأخلاط الذين كانوا منبثين فى هذه الأقطار والذين لم تكن لهم سيادة ولا وجود سياسى ظاهر .

كل هذه المصادر كانت تمد القصّاص . فكنت ترى فى قصصهم ألوانا من القول وفنونا من الحديث قد لا تعجب العالم المحقق لاضطرابها وظهور سلطان الخيال عليها ؛ ولكن لها جمالا أدبيا فنيا رائعا يعجب به من يستطيع أن يقدر النثام هذه الاهواء المختلفة التى تتصل بشعوب مختلفة وأجيال متباينة من الناس . ويعجب به بنوع خاص الذين يحاولون أن يتبينوا فيه نفسيّة الشعوب والأجيال التى كانت تلهم هؤلاء القصّاص .

ومهما يكن من شيء ، فان هذه المصادر كلها كانت تطلق ألسنة القصاص بما كانوا يتحدثون به الى سامعيهم فى الأمصار . وأنت تعلم أن القصص العربى لا قيمة له ولاخطر فى نفس سامعيه اذا لم يزينه الشعر من حين الى حين . ويكفى أن تنظر فى « ألف ليلة وليلة » وفى قصة عنترة وما يشبهها ، فسترى أن هذه القصص لا تستطيع أن تستغنى عن الشعر ، وأن كل موقف قيم أو ذى خطر من مواقف هذه القصص لا يستقيم لكاتبه وسامعه إلا اذا أضيف اليه قدر من الشعر قليل أو كثير يكون عماداً له ودعامة . وإذن فقد كان القصاص أيام بنى أمية وبنى العباس فى حاجة الى مقادير لا حدّ لها من الشعر يزينون بها قصصهم ويدعمون بها مواقفهم المختلفة فيه . وهم قد وجدوا من هذا الشعر ما كانوا يشتهون وفوق ما كانوا يشتهون .

وأكاد لا أشك فى أن هؤلاء القصاص لم يكونوا يستقلون بقصصهم ولا بما يحتاجون اليه من الشعر فى هذا القصص ، وانما كانوا يستعينون بأفراد من الناس يجمعون لهم الأحاديث والأخبار ويلفقونها ، وآخرين ينظمون لهم القصائد وينسقونها . ولدينا نص يبيح لنا أن نفترض هذا الفرض ؛ فقد يحدثنا ابن سلام أن ابن إسحاق كان يعتذر عما كان يروى من غثاء الشعر فيقول : لا علم لى بالشعر إنما أوتَى به فأحمله . فقد كان هناك قوم إذن يأتون بالشعر وكان هو يحمله . فمن هؤلاء القوم ؟

أليس من الحق لنا أن نتصور أن هؤلاء القصاص لم يكونوا يتحدثون الى الناس فحسب ، وانما كان كل واحد منهم يشرف على طائفة غير قليلة من الرواة والملفقين ومن النظام والمنسقين ، حتى اذا استقام لهم مقدار من تلفيق أولئك وتنسيق هؤلاء طبعوه بطابعهم ونفخوا فيه من روحهم وأذاعوه بين الناس .

وكان مثلهم فى هذا مثل القاص الفرنسى المعروف (ألكسندو دوما) الكبير . وأنت تدهش اذا رأيت هذه الكثرة الشعرية التى تنبث فيما بقى لنا من آثار القصاص . فاليك فى سيرة ابن هشام وحدها دواوين من الشعر نظم بعضها حول غزوة بدر ، و بعضها حول غزوة أُحُد ، و بعضها فى غير هاتين الغزوتين من المواقف والوقائع ، وأضيف كل هذا الى الشعراء وغير الشعراء من الأشخاص المعروفين ، وأضيف بعضه الى حمزة ، و بعضه الى على ، و بعضه الى حسان ، و بعضه الى كعب بن مالك ، وأضيف بعضه الى نفر من شعراء قريش ، والى نفر من قريش لم يكونوا شعراء قط ، والى نفر آخرين من غير قريش . وليس غير سيرة ابن هشام أقل منها حظا فى هذا الشعر الذى يضاف الى الجاهليين مرة والى المخضرمين مرة أخرى .

وكثرة هذا الشعر الذى صدر عن المصانع الشعرية فى الأمصار المختلفة أيام بنى أمية و بنى العباس كانت سبباً فى نشأة رأى يظهر أن القدماء كانوا مقتنعين به ، وأن الكثرة المطلقة من المحدثين ليست أقل به اقتناعا ، وهو أن الأمة العربية كلها شاعرة ، وأن كل عربى شاعر بطبعه وسليقته ، يكفى أن يصرف همه الى القول فاذا هو ينساق اليه انسياقا . كان القدماء يعتقدون هذا ، وما يزال المحدثون يرونه . وعذر أولئك وهؤلاء أن لديهم كثرة فاحشة من الشعر تضاف الى ناس منهم المعروف ومنهم غير المعروف ، ومنهم الحضرى ومنهم البدوى . فأما العلماء والمحققون منهم فقد استطاعوا أن ينفوا من هذا الشعر مقداراً قليلا أو كثيراً لم يستطيعوا أن يقبلوه ولا أن يطمئنوا اليه . ولكنهم بعد الحذف والنفى والنقد والتمحيص نظروا فاذا لديهم مقادير ضخمة تضاف الى ناس منهم المعروف ومنهم المجهول ، ومنهم الحضرى ومنهم البدوى . فأى شىء أيسر من

أن يعتقدوا أن العربي شاعر بفطرته ، وأنه يكفي أن يكون الرجل عربياً ليقول الشعر متى شاء وكيف شاء .

ولكن رأيا كهذا لا يلائم طبيعة الأشياء . فنحن نستطيع أن نؤمن بأن الأمم تتفاوت حظوظها من الشعر ، فبعضها أشعر من بعض ، و بعضها أكثر شعراء من بعضها الآخر . ولكن لا نستطيع أن نفهم أن يكون جيل من الناس شاعراً كله ، أو أن تكون أمة من الأمم شاعرة كلها رجالا ونساء شبانا وشيباً وولداناً أيضاً . ولدينا نصوص قديمة تدلنا على أن العرب لم يكونوا جميعاً شعراء فكثيراً ما حاول العربي قول الشعر فلم يوفق الى شيء . وقد طلب الى النبي في بعض المواقف التي احتاج المسلمون فيها الى الشعر أن يأذن لعلي في أن يقول شعرا يردّ به على شعراء قريش فأبى النبي أن يأذن له ، لأنه لم يكن من ذلك في شيء وأذن لحسان .

وما نظن أننا في حاجة الى أن نقيم الأدلة ونبسط البراهين على أن العرب لم يكونوا كلهم شعراء . وانما سبيلنا أن نوضح أن كثرة هذا الشعر هي التي خيّلت الى القدماء والمحدثين أن لفظ العربي مرادف للفظ الشاعر . فاذا أضفت الى ما قدمنا أنك تجد كثيرا من الشعر يضاف الى قائل غير معروف بل غير مسمى فتراهم يقولون مرة قال الشاعر ، وأخرى قال الأول ، وثالثة قال الآخر ، ورابعة قال رجل من بني فلان ، وخامسة قال أعرابي وهلم جرا — نقول اذا لاحظت هذا كله عذرت القدماء والمحدثين اذا اعتقدوا أن العرب كلهم شعراء .

والحق أن العرب كانوا كغيرهم من الامم ذات الفصاحة واللسن والأذهان القوية يكثر فيهم الشعردون أن يعمّ كافتهم ، وان أكثر هذا الشعر الذي يضاف الى غير قائل أو الى قائل مجهول انما هو شعر مصنوع موضوع انتحل انتحالا

وبسبب من هذه الاسباب التى نحن بازائها ومنها القصص .

كثرة هذا الشعر الذى احتاج اليه القصاص لتزدان به قصصهم من ناحية وليسيغها القراء والسامعين من ناحية أخرى خدعت فريقاً من العلماء ، فقبلوها على أنها صدرت عن العرب حقا . وقد فطن بعض العلماء الى ما فى هذا الشعر من تكلف حينا ومن سخف وإسفاف حينا آخر ، وفطن الى أن بعض هذا الشعر يستحيل أن يكون قد صدر عن الذين ينسب اليهم . ومن هؤلاء العلماء محمد بن سلام الذى أنكر — كما رأيت — ما يضيفه بن اسحاق إلى عاد وثمود وحمير وتبع ، وأنكر كثيرا مما رواه ابن اسحاق فى السيرة من شعر الرجال والنساء سواء منهم من عرف بالشعر ومن لم يقل شعراً قط . وآخرون غير ابن سلام أنكروا ماروى ابن اسحاق وأصحابه القصاصون ، نذكر منهم ابن هشام الذى يروى لنا فىالسيرة ما كان يرويه ابناسحاق ؛ حتى اذا فرغ من رواية القصيدة قال . وأكثر أهل العلم بالشعر أو بعض أهل العلم بالشعر ينكر هذه القصيدة أو ينكرها لمن تضاف اليه .

ولكن هؤلاء العلماء الذين فطنوا لأثر القصص فى انتحال الشعر خدعوا أيضا ؛ فلم يكن صنّاع الشعر جميعاً ضعافاً ولا محمّقين ، بل كان منهم ذو البصيرة النافذة والفؤاد الذكى والطبع اللطيف ، فكان يجيد الشعر ويحسن انتحاله ونكلّفه ، وكان فطناً يجتهد فى إخفاء صنعته ويوفق من ذلك الى الشىء الكثير . وابن سلام نفسه يحدثنا بأنه اذا سهل على العلماء النقاد أن يعرفوا ما تكلفه الضعفاء من المنتحلين ، فمن العسير عليهم أن يميزوا ما كان يتكلفه العرب أنفسهم . وقد رأيت أن العرب أنفسهم كانوا يتكلفون ويضعون ويكذبون ، فيسرفون فى هذا كله .

ولعل من أوضح الأمثلة لانخداع ابن سلام عن هـذا الشعر المنتحل هذه الطائفة التي رواها على أنها أقدم ما قالته العرب من الشعر الصحيح ، والتي يضاف بعضها الى جذيمة الأبرش ، وبعضها الى زهير بن جَنَاب ، و بعضها الى العنبر بن تميم ؛ و بعضها الى مالك وسعد ابني زيد مناة بن تميم ، و بعضها الى أعصُر بن سعد بن قيس عَيْلان . وكل هـذا الشعر اذا نظرت فيه سخيف سقيم ظاهر التكلف بيّن الصنعة . واضح جـدّا أن راوياً من الرواة أو قاصّاً من القصاص تكلفه ليفسر مثلا من الأمثال أو أسطورة من الاساطير أو لفظاً غريباً أو ليلذ القارىء أو السامع ليس غير . ولنضرب لذلك مثلا هذين البيتين اللذين يضافان الى أعصر بن سعد بن قيس عيلان ، وهما :

قالت عميرة ما لرأسك بعد ما ... نفـد الزمان أتى بلون منكر

أعمير إنّ أباك شيّب رأسـه ... كَرُّ الليالى واختلافُ الأعصر

قال ابن سلام وغيره من العلماء والرواة . إن هذا الرجل إنما سمى « أعصر » لهذا البيت الأخير . قال ابن سلام : و بعض الناس يسميه « يعصر » وليس بشىء

وابن سلام نفسه يحدثنا أن معدّا كان يعيش فى العصر الذى كان يعيش فيه موسى بن عمران ، أى قبل المسيح بقرون عدّة أى قبل الاسلام بأكثر من عشرة قرون . فاذا لاحظنا أن أعصر هذا هو ابن سعد بن قيس عيلان بن إلياس ابن مضر بن نزار بن معدّ ، رأينا أنه إن عاش فقد عاش فى زمن متقدّم جداً أى قبل الاسلام بعشرة قرون على أقل تقدير .

أفتظن أن هذين البيتين اللذين قرأتهما آنفاً يمكن أن يكونا قد قيلا قبل الاسلام بألف سـنة ! ونحن لا نعرف اللغة العربية قبل الاسلام بثلاثة قرون أو أربعة قرون ، ونحن نجد مشقة غير قليلة فى فهم الشعر العربى الصحيح الذى قيل

أيام النبي أو بعد النبي ، ولا نجد شيئاً من العسر فى فهم هـذا الكلام الذى إن صح رأى ابن سلام فقد قيل قبل النبي بأكثر من عشرة قرون .

أليس واضحاً جلياً أن هذين البيتين إنما قيلا فى الاسلام ليفسرا اسم هذا الرجل الذى هو فى حقيقة الأمر من أشخاص الأساطير لا نعرف أوُجد فى حقيقة الأمر أم لم يوجد .

وقل مثل هذا فيما يضيفه ابن سلام الى مالك وسعد ابنى زيد مناة بن تميم . فنحن لا نعرف مَن سعدٌ ومَن مالك ومَن زيد مناة ومَن تميم وأكبر الظن عندنا أنهم أشخاص أساطير لم يوجدوا قط . ولكن رأى الرواة والقصاص مثلا تستعمله العرب وهو : « ماهكذا تُورَد يا سعدُ الابل » . . . وهم فى حاجة الى تفسير الأمثال أيضاً . ومن هنا اخترعت هـذه القصة التى نطق فيها سعد ومالك بما يضاف إليهما من الرجز .

وقل مثل هذا فيما يضاف للعنبر بن تميم وهو :

قد رابنى من دلوِىَ اضطرابُها والنأى فى بُهـراء واغترابها

إلا تجىء ملأى يجىء قِرابُها

فالأمر عندنا لا يتجاوز تفسير هذا البيت الأخير الذى كان يجرى مجرى المثل فيما يظهر . وقل مثل هذا فى هذا الشعر الذى يضاف الى جذيمة الأبرش ، وفى كل ما يتصل بجذيمة وصاحبته الزباء وابن أخته عمرو بن عدىّ ووزيره قَصير .

فليس لهذا كله إلا أصل واحد وهو تفسير طائفة من الأمثال ذكرت فيها أسماء هؤلاء الناس كلهم أو بعضهم كقولهم « لا يطاع لقصير أمر » . وقولهم : « لأمرٍ ما جدع قصيرٌ أنفه » وقولهم : « شب عمرو على الطوق » . أو ذكر فيها ما يتصل بهؤلاء الناس فى هذه القصص التى كانت شـائعة عند هؤلاء الأخلاط

من سكان العراق والجزيرة والشأم وما يتصل بها من بوادى العرب ، كفرس جذيمة التى كانت تسمى « العصا » والبرج الذى بناه قصير على العصا بعد أن نفقت وكان يسمى « برج العصا » ودم جذيمة التى جمعته الزباء فى طست من الذهب ، وجمال عمرو بن عدىّ التى احتال قصير فى إدخالها تَدْمُرُ وعليها الرجال فى الغرائر .

وتستطيع أن تذهب هذا المذهب من الفهم والتفسير فى كل هذه الحكايات والأساطير التى تتصل بالأسماء والأمثال والأمكنة وما إليها وما ينشد فيها من الشعر .

ولكن القدماء لم يذهبوا هذا المذهب ، وإنما قبلوا هذه الأخبار والأشعار على علاتها ورووها على أنها صحيحة لأنهم سمعوها من رواة كانوا يعتقدون أنهم ثقات مصححون . ومن هنا روى ابن سلام وغيره أبياتاً لجذيمة على أنها من أقدم الشعر العربى وهى التى تبتدىء بهذا البيت :

ربمــا أوفيتُ فى علمٍ ترفعَنْ ثوبى شمالاتُ

وهناك لون من ألوان القصص كان الناس يتحدثون به ويميلون اليه ميلا شديداً ويروون فيه الأكاذيب والأعاجيب وهو أخبار المعمَّرين الذين مدت لهم الحياة الى أبعد مما ألف الناس . وقد رويتْ حول هؤلاء المعمرين أخبار وأشعار قبلها العلماء الثقات فى القرن الثالث للهجرة كأبى حاتم السجستانى وابن سلام نفسه ، وهو يروى لنا فى كتاب الطبقات هذا الشعر المتكلف السخيف الذى يضاف الى أحد هؤلاء المعمرين وهو المستوغر بن ربيعة بن كعب بن سعد الذى بقى بقاء طويلا حتى قال :

ولقد سئمت من الحياة وطولها وازددت من عدد السنين مئينا
مائة أتت من بعدها مئتان لى وازددت من عدد الشهور سنينا

هل ما بقى إلا كما قد فاتنا يومٌ يكرّ وليلةٌ تحدونا

ويروى لنا ابن سلام شعراً آخر ليس أقل من هذا الشعر سخفا ولا تكلفا ولا انتحالا يضيفه الى دُوَيْد بن زيد بن نهد حين حضره الموت :

اليومَ يبنى لدُوَيدٍ بيتُهُ لوكان للدهر بلًى أبليتُهُ
أوكان قِرنى واحداً كفَيتُهُ يارُبَّ نهبٍ صالح حَويته
وربّ غَيْل حسن لَوَيته ومِعصم مخضَّبٍ ثنيتـه

فأنت ترى أن ابن سلام على ما أظهر من الشك فيما كان يروى ابن إسحاق من شعر عاد وثمود وتبّع وحمير ، قد انخدع عما كان يرويه ابن إسحاق وغير ابن اسحق من القصاص من الشعر يضيفونه الى القدماء من حاضرة العرب وباديتهم .

والرواة أشد انخداعا حين يتصل الأمر بالبادية اتصالا شديداً ، وذلك فى هذه الأخبار التى يسمونها « أيام العرب » أو « أيام الناس » . فهم سمعوا بعض هذه الأخبار من الأعراب ثم رأوها تقص مفصلة مطولة فقبلوا ما كان يروى منها على أنه جد من الأمر ، ورووه وفسروه وفسروا به الشعر واستخلصوا منه تاريخ العرب ؛ مع أن الأمر فيه لا يتجاوز ما قدمناه . فليست هذه الأخبار إلا المظهر القصصى لهذه الحياة العربية القديمة ، ذكره العرب بعد أن استقروا فى الأمصار فزادوا فيه ونموه وزينوه بالشعر ، كما ذكر اليونان قديمهم فأنشأوا فيه « الالياذة » و « الأوديسا » وغيرهما من قصائد الشعر القصصى التى لم يكن يكاد يبلغها الاحصاء . فحرب البَسوس وحرب داحس والغبراء وحرب الفساد وهذه « الأيام » الكثيرة التى وضعت فيها الكتب ونظم فيها الشعر ليست فى حقيقة الأمر — إن استقامت نظريتنا — إلا توسيعاً وتنمية لأساطير وذكريات كان العرب يتحدثون بها بعد الاسلام .

ومن هنا نستطيع أن نقول مطمئنين إن مؤرخ الآداب العربية خليق أن يقف موقف الشك — إن لم يقف موقف الانكار الصريح — أمام هذا الشعر الذى يضاف الى الجاهليين ، والذى هو فى حقيقة الأمر تفسير أو تزيين لقصة من القصص أو توضيح لاسم من الأسماء أو شرح لمثل من الأمثال .

كل ما يروى عن عاد وثمود وطَسْم وجَدِيس وجُرْهُم والعماليق موضوع لا أصل له .

وكل ما يروى عن تبع وحمير وشعراء اليمن فى العصور القديمة ، وأخبار الكهان وما يتصل بسيل العرم وتفرق العرب بعده موضوع لا أصل له .

وكل ما يروى من أيام العرب وحروبها وخصوماتها وما يتصل بذلك من الشعر خليق أن يكون موضوعا . والكثرة المطلقة منه موضوعة من غير شك .

وكل ما يروى من هذه الأخبار والأشعار التى تتصل بما كان بين العرب والأمم الأجنبية من العلاقات قبل الاسلام كعلاقاتهم بالفرس واليهود والحبشة خليق أن يكون موضوعا . وكثرته المطلقة موضوعة من غير شك .

ولسنا نذكر شعر آدم وما يشبهه فنحن لم نكتب هذا الكتاب هازلين ولا لاعبين .

٥

الشعوبية وانتحال الشعر

والشعوبية ما رأيك فيهم وفيما يمكن أن يكون لهم من الأثر القوى فى انتحال الشعر والأخبار وإضافتها الى الجاهليين ؟ أما نحن فنعتقد أن هؤلاء الشعوبية قد انتحلوا أخباراً وأشعاراً كثيرة وأضافوها الى الجاهليين والاسلاميين . ولم يقف أمرهم عند انتحال الأخبار والأشعار ، بل هم قد اضطروا خصومهم ومناظريهم الى الانتحال والاسراف فيه . وأنت تعلم أن أصل هذه الفرقة إنما هو هذا الحقد الذى أضمره الفرس المغلوبون للعرب الغالبين ، وأنت تعلم أن هذه الخصومة قد أخذت مظاهر مختلفة منذ تم الفتح للعرب ، وأحدثت آثاراً مختلفة بعيدة فى حياة المسلمين الدينية والسياسية والأدبية . ولكنا لا نريد أن نتجاوز فى هذا الفصل تأثير الشعوبية فى الحياة الأدبية وحدها وفى انتحال الشعر على الجاهليين بنوع خاص .

لم يكد ينتصف القرن الأول للهجرة حتى كان فريق من سبى الفرس قد استعرب وأتقن العربية واستوطن الأقطار العربية الخالصة ، وأخذ يكون له فيها نسل وذرية ، وأخذ هذا الشباب الفارسى الناشىء يتكلم العربية كما يتكلمها العرب أنفسهم ، وما هى إلا أن أخذ هذا الشباب يحاول نظم الشعر العربى على نحو ما كان ينظمه شعراء العرب . ثم لم يقف أمرهم عند نظم الشعر بل تجاوزوه إلى أن شاركوا العرب فى أغراضهم الشعرية السياسية . فكان من هؤلاء الموالى شعراء يتعصبون للاحزاب العربية السياسية ويناضلون عنها .

وهـذا الموقف السياسى الذى وقفه الموالى من الاحزاب يسّر الأمر عليهم تيسيرا شديدا . فقد كان أحدهم لا يكاد يظهر تأييده لحزب من هذه الأحزاب حتى يفرح به هذا الحزب ويعطف عليه ويجزل له الصلّات ويذهب فى تشجيعه كل مذهب ، على نحو ما تفعل الأحزاب السياسية الآن بالصحف التى تقف منها مواقف التأييد ، تقبل عليها وتمنحها المعونة لا تبالى فى ذلك بشىء ؛ لأنها لا تريد إلا نشر الدعوة ، ولأنها لا تريد إلا الفوز . ومن ابتغى الفوز وحده كان خليقاً ألا يحقق فى اختيار الوسائل وتدبر العواقب .

وكذلك كانت تفعل الأحزاب العربية أيام بنى أمية . كان هذا المولى يعلن تأييده للأمويين فى قصيدة من الشعر فما أسرع ما يضمه الأمويون إليهم لا يعنيهم أكان مخلصا لهم أو مبتغياً للحظوة والزلفى .

وكذلك كان يفعل حزب آل الزبير وحزب الهاشميين . وكذلك كانت الخصومة بين الاحزاب العربية تبيح للمغلوبين الموتورين من الموالى أن يتدخلوا فى السياسة العربية وأن يهجوا أشراف قريش وقرابة النبى

كان بنو أمية يشجعون أبا العباس الأعمى ، وكان آل الزبير يشجعون إسماعيل بن يسار ، وكان هذان الشاعران يستبيحان لانفسهما هجو أشراف قريش خاصة والعرب عامة فى سبيل التأييد لآل مروان وآل حرب أو آل الزبير

ولم يكن هؤلاء الموالى مخلصين للعرب حقا ، إنما كانوا يستغلون هذه الخصومة السياسية بين الاحزاب ليعيشوا من جهة وليخرجوا من الرق أو حياة الولاء إلى حياة تشبه حياة الاحرار والسادة من جهة أخرى ، ثم ليشتفوا ما فى صدورهم من غل وينفّسوا عن أنفسهم ما كانوا يضمرون من ضغينة للعرب من جهة ثالثة .

ولعل إسماعيل بن يسار أظهر مثل لهـذه الطائفة من الشعراء الموالى الذين

كانوا يبغضون العرب ويزدرونهم ويستغلون ما بينهم من الخصومات السياسية لحاجاتهم ولذاتهم وأهوائهم . قالوا : كان اسماعيل بن يسار زبيرى الهوى . فلما ظفر آل مروان بآل الزبير أصبح إسماعيل مروانياً وقبله بنو أمية ، فاستأذن ذات يوم على الوليد بن عبد الملك فأخّره ساعة حتى اذا أذن له دخل عليه يبكى ، فلما سأله عن بكائه هذا قال : أخرتنى وأنت تعلم مروانيتى ومروانية أبى ؛ فأخذ الوليد يهوّن عليه ويعتذر اليه وهو لا يزداد الا اغراقاً فى البكاء ، حتى وصله الوليد فأحسن صلته ، فلما خرج تبعه بعض من حضر فسأله عن هذه المروانية التى ادعاها : ما هى ؟ ومتى كانت ؟ فأجاب: ان هذه المروانية هى بغضنا لآل مروان وهى التى حملت أباه يساراً وهو يموت على أن يتقرب الى الله بلعن مروان بن الحكم ، وهى التى تحمل أمه على أن تلعن آل مروان مكان ما تتقرب به من التسبيح .

ولكن آل مروان كانوا فى حاجة إلى اصطناع هؤلاء الشعراء يذودون عنهم ويناضلون بنى هاشم خاصة ؛ فقد علمت منزلة بنى هاشم فى نفوس الموالى والفرس .

والرواة يحدثوننا بأن حب بنى أمية لشاعرهم أبى العباس الأعمى لم يكن له حدّ ؛ فقد كانت صلات بنى أمية ترسل اليه فى مكة . وحج عبد الملك مرة فدخل عليه هذا الشاعر وأنشده شعراً هجا ابن الزبير ، فحلف عبد الملك على من فى المجلس من قرابته ومن قريش ليكسونّه كل واحد منهم ؛ قالوا فألقيت عليه الحلل والثياب حتى كادت تخفيه ، ونهض فجلس عليها بقية مجلسه مع عبد الملك .

ولم تكن سيرة الهاشميين مع أنصارهم من الموالى أقل من سيرة الأمويين والزبيريين . وكانت النتيجة لهذا كله أن استباح هؤلاء الموالى لأنفسهم هجو العرب أولا ثم ذكر قديمهم والافتخار بالفرس ثانياً . وقد ضاع أكثر ما قال هؤلاء

الموالى فى الافتخار بالفرس وهجاء العرب أيام بنى أمية ؛ ولكنك تجد من ذلك طرفا مجزئا مغنياً فى الاغانى وغيره من كتب الأدب .

أما العصر العباسى فيكفى أن تقرأ هذه القصيدة التى قالها أبو نواس يهجو فيها العرب وقريشاً ، والتى يقال إن الرشيد أطال حبسه فيها .

وهم يحدثوننا أن الجرأة بلغت باسماعيل بن يسار أن أنشد نخره بالفرس بين يدى هشام بن عبد الملك ؛ فغضب عليه الخليفة وأمر به فألقى فى بركة كانت بين يديه ولم يخرج إلا وقد أشرف على الموت .

نسوق هذا كله لنعطيك صورة من حقد الفرس على العرب وما كان له من أثر فى الحياة الادبية لهؤلاء الشعراء .

وقد وصلنا الى ما كنا نريد من تأثير هذه الشعوبية فى انتحال الشعر ، فيكفى أن يحاول الشاعر من الموالى الافتخار على العرب ليفكر فى أن يثبت أن العرب أنفسهم كانوا قبل أن يتيح لهم الاسلام هذا التغلب يعترفون بفضل الفرس وتقدمهم ، ويقولون فى ذلك الشعر ينقربون به اليهم ويبتغون به المثوبة عندهم ، ولا سيما إذا كانت الحوادث التاريخية والأساطير تعين على ذلك وتدنى منه .

ومن الذى يستطيع أن ينكر أن الفرس قد سيطروا قبل الاسلام على العراق وأخضعوا لسلطانهم من كان يسكن حضره وباديته من العرب ! ومن ذا الذى يستطيع أن ينكر أن الفرس قد أرسلوا جيشاً احتل اليمن وأخرج منه الحبشة ! ومن ذا الذى يستطيع أن ينكر أنه قد كانت بين الفرس والعرب وقائع ، وأن ملوك الحيرة كانوا أتباعا للفرس يوفدون اليهم من حين الى حين أشراف البادية العربية ؟ واذا كان هذا كله حقاً فلم لا يستغله الموالى ؟ ولم لا يعتزون به على العرب المغلوبين الذين يزدرونهم ويتخذونهم رقيقاً وخدما ؟

الحق أن الموالى لم يقصروا فى هذا ، فهم أنطقوا العرب بكثير من نثر الكلام وشعره ، فيه مدح للفرس وثناء عليهم وتقرب منهم . وهم زعموا لنا أن الأعشى زار كسرى ومدحه وظفر بجوائزه . وهم أضافوا الى عدىّ بن زيد ولقيط بن يَعْمُر وغيرهما من إياد والعباد كثيراً من الشعر فيه الاشادة بملوك الفرس وسلطانهم وجيوشهم . وهم أنطقوا شاعراً من شعراء الطائف بأبيات رواها الثقات من الرواة على أنها صحيحة لا شك فيها ، وهى أبيات تضاف الى أبى الصلت بن ربيعة ، وهو أبو أمية بن أبى الصلت المعروف . وقد يكون من الخير أن نروى هذه الابيات :

لله درّهم من عصبة خرجوا ... ما إن ترى لهم فى الناس أمثالا
بيضًا مرازبةً غرًّا جحاجحةً ... أُسدا تربّب فى الغيْضات أشبالا
لا يرمَضُون اذا حرّت مغافرهم ... ولا ترى منهمُ فى الطعن ميَّالا
مَن مثلُ كسرى وسابور الجنود له ... أو مثل وهرز يوم الجيش إذ صالا
فاشرب هنيئاً عليك التاجُ مرتفعا ... فى رأس غمْدانَ داراً منك محْلالا
واضطمّ بالمسك اذا شالت نعامتهم ... وأسبل اليوم فى بُرديك إسبالا
تلك المكارم لا قَعْبان من لبنٍ ... شِيبا بماء فعادا بعدُ أبوالا

والشعر فى مدح سيف بن ذى يزن . وقد زاد ابن قتيبة فى أوّله هذه الأبيات وهى أبلغ فى الدلالة على ما نريد أن ندل عليه وهى :

لن يطلب الوتر أمثال ابن ذى يزن ... لجج فى البحر للاعداء احوالا
أتى هِرَقلَ وقد شالت نَعامته ... فلم يجد عنده القولَ الذى قالا
ثم انتحى نحو كسرى بعد ناسعةٍ ... من السنين ، لقد أبعدتَ إيغالا
حتى أتى ببنى الاحرار يحملهم ... إنك عمرى لقد أسرعتَ قلقالا

فانظر اليه كيف قدّم الفرس على الروم فى أول الشعر وعلى العرب فى سائره ! ولو أن العرب غلبوا الروم بعد الاسلام وأزالوا سلطانهم كما أزالوا سلطان الفرس وأخضعوهم لمثل ما أخضعوا له الفرس لكان للروم مع العرب شأن يشبه شأن الفرس معهم . ولكن العرب لم يقوّضوا سلطان الروم وإنما اقتطعوا طائفة من أقاليمهم وظلت دولتهم قائمة .

ومن الخير أن نروى أبياتاً قالها إسماعيل بن يسار فى الفخر بالفرس ، فسترى بينها وبين الشعر الذى يضاف الى أبى الصلت ما يحمل على شىء من الشك والريبة . قال :

إنى وجدّك ما عودى بذى خَوَرٍ ... عند الحفاظ ولا حوْضى بمهدوم

أصلى كريمٌ ومجدى لا يقَاس به ... ولى لسانٌ كحد السيف مسموم

أحمى به مجد أقوام ذوى حسب ... من كل قرم بتاج الملك معموم

جحاجح سادة بُلْج مرازبة ... جُرد عِتاق مساميح مطاعيم

مَن مثلُ كسرى وسابور الجنود معاً ... والهرمزان لفخر أو لتعظيم

أسْد الكتائب يوم الرّوع إن زحفوا ... وهم أذلّوا ملوك الترك والروم

يمشون فى حلق الماذِى سابغةً ... مَشْى الضراغمة الاسد اللهاميم

هناك إن تسألى تُنبَىْ بأن لنا ... جرثومةً قهرت عِز الجراثيم

الى هذا النحو من انتحال الموالى للشعر والأخبار يضيفونها الى العرب ذكراً لمآثر الفرس وما كان لهم من سلطان ومجد فى الجاهلية ، كان العرب مضطرين الى أن يجيبوا بلون من الانتحال يشبه هذا اللون ، فيه تغليب للعرب على الفرس ، وفيه إثبات لأن ملك الفرس فى الجاهلية وتسلطهم على العرب لم يكن من شأنه أن يذل هؤلاء أو أن يقدم عليهم أولئك .

ومن هنا مواقف هذه الوفود التى تتحدث أمام كسرى بمحامد العرب وعزتها ومنعتها وإبائها للضيم . ومن هنا هذه المواقف التى تضاف الى ملوك الحيرة والتى تظهر هؤلاء الملوك أحيانا عصاة مناهضين للملك الأعظم . ثم من هنا هذه الأيام والوقائع التى كانت للعرب على الفرس كيوم ذى قار .

فأنت ترى أن الشعوبية فى مظهرها السياسى الأول قد حملت الفرس على انتحال الأشعار والأخبار وأكرهت العرب على أن يلقوا الانتحال بمثله .

على أن هذه الشعوبيـة لم تلبث أن استحالت بعد سقوط الأمويين وقيام سلطان الفرس على يد العباسيين الى خلاف له صورة علمية أدبية أقرب الى البحث والجدل فى أنواع العلم منها الى ما كان معروفا من الخصومة السياسية بين الغالب والمغلوب . وكان هذا النحو من الشعوبية أخصب من النوع السابق وأبلغ فى حمل العرب والفرس على الانتحال والاسراف فيه .

ولعلك تلاحظ أن الكثرة المطلقة من العلماء الذين انصرفوا الى الأدب واللغة والكلام والفلسفة كانوا من العجم الموالى ، وكانوا يستظلون بسلطان الوزراء والمشيرين من الفرس أيضا ، وكانت غايتهم قد استحالت من اثبات سابقة الفرس فى الملك والسلطان الى ترويج هذا السلطان الذى كسبوه أيام بنى العباس وإقامة الأدلة الناهضة على أن الامر قد ردّ الى أهله وعلى أن هؤلاء العرب الذين حيل بينهم و بين السيادة الفعلية ليسوا ولم يكونوا أهلا لهذه السيادة . ومن هنا كان هؤلاء العلماء والمناظرون أصحاب ازدراء للعرب ونعى عليهم وغض من أقدارهم .

فأما أبو عُبَيْدة مَعْمَر بن المُثَنَّى الذى يرجع العرب اليه فيما يروون من لغة وأدب ، فقد كان أشدّ النـاس بغضا للعرب وازدراءً لهم ؛ وهو الذى وضع كتابا لا نعرف الآن إلا اسمه وهو « مثالب العرب » . وأما غير أبى عبيدة من علماء

الموالى ومتكلميهم وفلاسفتهم فقد كانوا يمضون فى ازدراء العرب الى غير حدّ : ينالونهم فى حروبهم ، ينالونهم فى شعرهم ، ينالونهم فى خطاباتهم ، وينالونهم فى دينهم أيضا . فليست الزندقة إلا مظهرا من مظاهر الشعوبيـة ؛ وليس تفضيل النار على الطين وإبليس على آدم الا مظهرا من مظاهر الشعوبيـة الفارسيّة التى كانت تفضّل المجوسية على الاسلام .

وأنت تجد فى « البيان والتبيين » كلاما كثيرا تستبين منه الى أىّ حدّ كان الفرس يعجبون بآثار الأمم الأعجمية ويقدمونها على آثار العرب ، فهم يعجبون بخطب الفرس وسياستهم ، وعلم الهند وحكمتها ؛ ومنطق اليونان وفلسفتهم ، وهم ينكرون على العرب أن يكون لهم شىء يقارب هذا . والجاحظ ينفق ما يملك من قوّة ليثبت أن العرب يستطيعون أن ينهضوا لكل هذه المفاخر الأعجمية وأن يأتوا بخير منها

ولعل أصدق مثال لهذه الخصـومة العنيفة بين علماء العرب والموالى هذا الكتاب الذى كتبه الجاحظ فى البيان والتبيين وهو « كتاب العصا » . وأصل هذا الكتاب كما تعلم أن الشعوبية كانوا ينكرون على العرب الخطابة ، وينكرون على خطباء العرب ما كانوا يصطنعون أثناء خطابتهم من هيئة وشكل وما كانوا يتخذون من أداة ، وكانوا يعيبون على العرب اتخاذ العصا والمخصرة وهم يخطبون . فكتب الجاحظ كتاب العصا ليثبت فيـه أن العرب أخطب من العجم ، وأن اتخاذ الخطيب العربى للعصا لا يغضّ من فنه الخطابى . أليست العصا محمودة فى القرآن والسنة وفى التوراة وفى أحاديث القدماء ؟ ومن هنا مضى الجاحظ فى تعداد فضائل العصا حتى أنفق فى ذلك سفرا ضخما .

والذى يعنينا من هذا كله هو أن نلاحظ أن الجاحظ وأمثاله من الذين كانوا

يعنون بالرد على الشعوبية ، مهما يكن علمهم ومهما تكن روايتهم لم يستطيعوا أن يعصموا أنفسهم من هذا الانتحال الذى كانوا يضطرون إليه اضطرارا ليسكتوا خصومهم من الشعوبية . فليس من اليسير أن نصدق أن كل ما يرويه الجاحظ من الأشعار والأخبار حول العصا والمخصرة ويضيفه إلى الجاهليين صحيح . ونحن نعلم حق العلم أن الخصومة حين تشتد بين الفرق والأحزاب فأيسر وسائلها الكذب . كانت الشعوبية تنتحل من الشعر ما فيه عيب للعرب وغض منهم . وكان خصوم الشعوبية ينتحلون من الشعر ما فيه ذود عن العرب ورفع لأقدارهم .

ونوع آخر من الانتحال دعت اليه الشعوبية ، تجده بنوع خاص فى كتاب الحيوان للجاحظ وما يشبهه من كتب العلم التى ينحو بها أصحابها نحو الأدب . ذلك أن الخصومة بين العرب والعجم دعت العرب وأنصارهم الى أن يزعموا أن الأدب العربى القديم لا يخلو أو لا يكاد يخلو من شىء تشتمل عليه العلوم المحدثة . فاذا عرضوا لشىء مما فى هذه العلوم الأجنبية فلا بد من أن يبينوا أن العرب قد عرفوه أو ألموا به أو كادوا يعرفونه ويلمون به .

ومن هنا لا تكاد تجد شيئاً من هذه الأنواع الحيوانية التى عرض لها الجاحظ فى كتاب الحيوان إلا وقد قالت العرب فيه شيئاً قليلا أو كثيراً طويلا أو قصيراً . واضحاً أو غامضاً . يجب أن يكون للعرب قول فى كل شىء وسابقة فى كل شىء . هم مضطرون الى ذلك اضطراراً ليبينوا فضلهم على هذه الأمم المغلوبة . واضطرارهم يشتد ويزداد شدّة بمقدار ما يفقدون من السلطان السياسى ، وبمقدار ما ترفع هذه الأمم المغلوبة رءوسها .

وأنا أستطيع أن أمضى فى تفصيل هذه الآثار المختلفة التى تركتها الشعوبية فى الأدب العربى وفى الانتحال بنوع خاص ؛ ولكنى لم أكتب هذا الكتاب إلا لألمّ إلماما بكل هـذه الأسباب التى تحمل على الشك فى قيمة ما يضاف الى الجاهليين من الشعر . وأحسبنى قد ألممت بالشعوبية وتأثيرها فى ذلك إلماما كافياً .

٦

الرواة وانتحال الشعر

فاذا فرغنا من هذه الاسباب العامة التى كانت تحمل على الانتحال والتى تتصل بظروف الحياة السياسية والدينية والفنية للمسلمين فلن نفرغ من كل شىء، بل نحن مضطرون الى أن نقف وقفت قصيرة عند طائفة أخرى من الأسباب المتقدمة . ولكنها ليست أقل منها تأثيراً فى حياة الأدب العربىّ القديم، وحثًّا على تحميل الجاهليين مالم يقولوا من الشعر والنثر . أريد بها هذه الأسباب التى تتصل بأشخاص أولئك الذين نقلوا إلينا أدب العرب ودوّنوه . وهؤلاء الاشخاص هم الرواة . وهم بين اثنتين : إما أن يكونوا من العرب ، فهم متأثرون بما كان يتأثر به العرب . وإما أن يكونوا من الموالى ، فهم متأثرون بما كان يتأثر به الموالى من تلك الأسباب العامة . وهم على تأثرهم بهذه الأسباب العامة متأثرون بأشياء أخرى هى التى أريد أن أقف عندها وقفات قصيرة كما قلت .

ولعل أهمّ هذه المؤثرات التى عبثت بالأدب العربىّ وجعلت حظه من الهزل عظيما : مجون الرواة وإسرافهم فى اللهو والعبث وانصرافهم عن أصول الدين وقواعد الأخلاق الى ما يأباه الدين وتنكره الأخلاق .

ولعلى لا أحتاج بعد الذى كتبته مفصلا فى الجزء الأوّل من « حديث الأربعاء » الى أن أطيل فى وصف ما كان فيه هؤلاء الناس من اللهو والمجون . ولست أذكر هنا إلا اثنين اذا ذكرتهما فقد ذكرت الرواية كلها والرواة جميعاً : فأما أحدهما فحمّاد الراوية . وأما الآخر فخلف الأحمر .

كان حماد الراوية زعيم أهل الكوفة فى الرواية والحفظ . وكان خلف الأحمر زعيم أهل البصرة فى الرواية والحفظ أيضاً . وكان الرجلين مسرفا على نفسه ليس له حظ من دين ولا خلق ولا احتشـام ولا وقار . كان كلا الرجلين سكيرا فسقا مستهتراً بالخمر والفسق . وكان كلا الرجلين صاحب شك ودعابة ومجون .

فأما حماد فقـد كان صديقا لحمّاد عَجْرَد وحمّاد الزبرقان ومُطِيع بن إيَاس . وكلهم أسرف فيما لا يليق بالرجل الكريم الوقور . وأما خلف فكان صديقا لوالبة ابن الحُبَاب وأستاذاً لأبى نُوَاس . وكان هؤلاء الناس جميعاً فى أمصار العراق الثلاثة مظهر الدعابة والخلاعة ؛ ليس منهم إلا من اتهم فى دينه ورمى بالزندقه ، يتفق على ذلك الناس جميعاً : لا يصفهم أحد بخير ، ولا يزعم لهم أحد صلاحا فى دين أو دنيا .

وأهل الكوفة مجمعون على أن أستاذهم فى الرواية حمّاد ، عنه أخذوا ما أخذوا من شعر العرب . وأهل البصرة مجمعون على أن أستاذهم فى الرواية خلف ، عنه أخذوا ما أخذوا من شعر العرب أيضـاً . وأهل الكوفة والبصرة مجمعون على تجريح الرجلين فى دينهما وخُلُقهما ومروءتهما . وهم مجمعون على أنهما لم يكونا يحفظان الشعر ويحسنان روايته ليس غير ، وإنمـا كانا شاعرين مجيدين يصلان من التقليد والمهارة فيه الى حيث لا يستطيع أحد أن يميز بين ما يرويان وما ينتحلان

فأما حماد فيحدّثنا عنه راوية من خيرة رواة الكوفة هو المُفَضَّل الضبى أنه قد أفسد الشعر إفسادا لا يصلح بعده أبدا ؛ فلما سئل عن سبب ذلك أللحن أم الخطأ ؟ قال : ليس كان كذلك ، فإن أهل العلم يردّون من أخطأ الى الصواب ، ولكنه رجل عالم بلغات العرب وأشعارها ومذاهب الشعراء ومعانيهم ، فلا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب رجل ويدخله فى شعره ويحمل ذلك عنه فى الآفاق

فتختلط أشعار القدماء ، ولا يتميز الصحيح منها إلا عند عالم ناقد ، وأين ذلك ؟

ويحدثنا محمد بن سلاّم أنه دخل على بِلاَل بن بُرْدة بن أبي موسى الأشعرى فقال له بلال : ما أطرفتنى شيئاً ؛ فغدا عليه حماد فأنشده قصيدة للحطيئة فى مدح أبى موسى ؛ قال بلال : ويحك يمدح الحطيئة أبا موسى ولا أعرف ذلك ، وأنا أروى شعر الحطيئة ! ولكن دعها تذهب فى الناس ؛ وقد تركها حماد فذهبت فى الناس وهى فى ديوان الحطيئة . والرواة أنفسهم يختلفون ، فمنهم من يزعم أن الحطيئة قالها حقا .

وكان يونس بن حبيب يقول : العجب لمن يروى عن حمّاد ، كان يكسر ويلحن ويكذب . وثبت كذب حماد فى الرواية للمهدى ، فأمر حاجبه فأعلن فى الناس أنه يبطل رواية حماد .

وفى الحق أن حماداً كان يسرف فى الرواية والتكثر منها .وأخباره فى ذلك لا يكاد يصدقها أحد ، فلم يكن يسأل عن شىء إلا عرفه . وقد زعم للوليد بن يزيد أنه يستطيع أن يروى على كل حرف من حروف المعجم مائة قصيدة لمن لم يعرفهم من الشعراء . قالوا وامتحنه الوليد حتى ضجر فوكل به من أتم امتحانه ثم أجازه .

وأما خلف فكلام الناس فى كذبه كثير . وابن سلام ينبئنا بأنه كان أفرس الناس ببيت شعر . ويتحدثون أنه وضع لأهل الكوفة ما شاء الله أن يضع لهم ، ثم نسك فى آخر أيامه فأنبأ أهل الكوفة بما كان قد وضع لهم من الشعر، فأبوا تصديقه . واعترف هو للأصمعى بأنه وضع غير قصيدة . ويزعمون أنه وضع لامية العرب على الشَّنْفَرَى ، ولاميّة أخرى على تأبَّطَ شرًّا رويت فى الحماسة .

وهناك راوية كوفىّ لم يكن أقل حظا من صاحبيه هذين فى الكذب

والانتحال . كان يجمع شعر القبائل حتى اذا جمع شعر قبيلة كتب مصحفا بخطه ووضعه فى مسجد الكوفة . ويقول خصومه ، إنه كان ثقة لولا إسرافه فى شرب الخمر ، وهو أبو عمرو الشيبانى . ويقولون إنه جمع شعر سبعين قبيلة .

وأكبر الظن أنه كان يأجر نفسه للقبائل يجمع لكل واحدة منها شعراً يضيفه الى شعرائها . وليس هذا غريبا فى تاريخ الادب ، كان مثله كثيراً فى تاريخ الأدب اليونانى والرومانى .

واذا فسدت مروءة الرواة كما فسدت مروءة حماد وخلف وأبى عمرو الشيبانى واذا أحاطت بهم ظروف مختلفة تحملهم على الكذب والانتحال ككسب المال والتقرّب الى الأشراف والأمراء والظهور على الخصوم والمنافسين ونكاية العرب — نقول : اذا فسدت مروءة هؤلاء الرواة وأحاطت بهم مثل هذه الظروف ، كان من الحق علينا ألا نقبل مطمئنين ماينقلون الينا من شعر القدماء .

والعجب أن رواة لم تفسد مروءتهم ولم يُعرفوا بفسق ولا مجون ولا شعوبية قد كذبوا أيضا وانتحلوا . فأبو عمرو بن العلاء يعترف بأنه وضع على الاعشى بيتا

وأنكرتنى وما كان الذى نكرت   من الحوادث إلا الشيب والصلعا

ويعترف الأصمعي بشيء من ذلك .

ويقول اللاحقى إن سيبويه سأله عن إعمال العرب « فَعِلاً » فوضع له هذا البيت :

حَذِرٌ أمورا لا تَضِيرُ وآمِنٌ   ما ليس ينجيه من الاقدار

ومثل هذا كثير .

وهناك طائفة من الرواة غير هؤلاء ليس من شك فى أنهم كانوا يتخذون الانتحال فى الشعر واللغة وسيلة من وسائل الكسب ، وكانوا يفعلون ذلك فى

شيء من السخرية والعبث ، نريد بهم هؤلاء الأعراب الذين كان يرتحل اليهم في البادية رواة الامصار يسألونهم عن الشعر والغريب . فليس من شك عند من يعرف أخلاق الأعراب في أن هؤلاء الناس حين رأوا إلحاح أهل الأمصار عليهم في طلب الشعر والغريب وعنايتهم بما كانوا يلقون اليهم منهما ، قدّروا بضاعتهم واستكثروا منهـا . ثم لم يلبثوا أن أحسوا ازدياد حرص الأمصار على هذه البضاعة ، فجدوا في تجارتهم وأبوا أن يظلوا في باديتهم ينتظرون رواة الأمصار. ولم لا يتولون هم إصدار بضاعتهم بأنفسهم ؟ ولم لا يهبطون الى الأمصار يحملون الشعر والغريب والنوادر الى الرواة فيريحونهم من الرحلة ومشاق السفر ونفقاته ، ويحدثون التنافس بينهم ؛ ويفيدون من ذلك مالم يكونوا يفيدون حين لم يكن يقتحم الصحارى اليهم إلا رجل كالأصمعي أو أبي عمرو بن العـلاء ؟ وكذلك فعلوا : انحدروا الى الأمصار في العراق خاصة وكثر ازدحام الرواة حولهم فنفقت بضاعتهم ، وأنت تعلم أن نَفَاق البضاعة أدعى الى الإنتـاج ؛ فأخذ هؤلاء الأعراب يكذبون وأسرفوا في الـكذب ، حتى أحس الرواة أنفسهم ذلك . فالاصمعيّ يحدثنا عن أحد هؤلاء الأعراب ، واسمه أبو ضمضم ، أنه أنشد لمائة شاعر أو ثمـانين شاعراً كلهم يسمى عمراً ؛ قال الاصمعي : فعددت أنا وخلف الاحمر فلم نقدر على ثلاثين .

ويحدّثنـا ابن سلاّم عن أبي عُبَيْدة أن داود بن متمم بن نويرة ورد البصرة فيما يقدم له الاعراب ، فأخذ أبو عبيدة يسأله عن شعر أبيه وكفاه حاجته ؛ فلما فرغ داود من رواية شعر أبيه وكره أن تنقطع عناية أبي عبيدة به أخذ يضع على أبيه ما لم يقل ، وعرف ذلك أبو عبيدة .

ونظن أننا قد بلغنا ما كنا نريد من إحصاء الاسباب المختلفة التي حملت

على انتحال الشعر وإضافته الى الجاهليين ، والتى تضطرنا نحن فى هـذا العصر الى أن نقف موقف الشك والاحتياط أمام هذا الشعر .

كل شىء فى حياة المسلمين فى القرون الثلاثة الاولى كان يدعو الى انتحال الشعر وتلفيقه سواء فى ذلك الحياة الصالحة حياة الاتقياء والبررة ، والحيـاة السيئة حياة الفسق وأصحاب المجون . فاذا كان الامر على هذا النحو فهل تظن أن من الحزم والفطنة أن تقبل ما يقول القدماء فى غير نقد ولا تحقيق ؟

وقد قدمنا أن هذا الـكذب والانتحال فى الادب والتـاريخ لم يكونا مقصورين على العرب ، وانما هما حظ شائع فى الآداب القديمة كلها . فخير لنـا أن نجتهد فى تعرف ما يمكن أن تصح اضافته الى الجاهليين من الشعر . وسبيل ذلك أن ندرس الشعر نفسه فى ألفاظه ومعانيه بعد أن درسـنا ما يحيط به من الظروف .

الكتاب الرابع

الشعر والشعراء

١
قصص وتاريخ

نظن أن أنصار القديم لا يطمعون منا فى أن نغير لهم حقائق الاشياء أو أن نسمى هذه الحقائق بغير أسمائها ، لنبلغ رضاهم ونتجنب سخطهم . ومهما نكن حراصا على أن يرضوا ومهما نكن شديدى الكره لسخطهم فنحن على رضا الحق أحرص ، وللعبث بالحق والعلم أشد كرها .

ولن نستطيع أن نسمى حقا ما ليس بالحق ، وتاريخا ما ليس بالتاريخ . ولن نستطيع أن نعترف بأن ما يروى من سيرة هؤلاء الشعراء الجاهليين وما يضاف اليهم من الشعر تاريخ يمكن الاطمئنان اليه أو الثقة به ، وانما كثرة هذا كله قصص وأساطير لا تفيد يقينا ولا ترجيحا ، وانما تبعث فى النفوس ظنونا وأوهاما وسبيل الباحث المحقق أن يستعرضها فى عناية وأناة وبراءة من الاهواء والاغراض فيدرسها محللا ناقدا مستقصيا فى النقد والتحليل . فان انتهى من درسه هذا الى حق أو شيء يشبه الحق أثبته محتفظا بكل ما ينبغى أن يحتفظ به من الشك

الذى قد يحمله على أن يغير رأيه و يستأنف بحثه ونظره من جديد .

ذلك أن أخبار الجاهليين وأشعارهم لم تصل الينا من طريق تاريخية صحيحة وانما وصلت الينا من هذه الطريق التى تصل منها القصص والاساطير : طريق الرواية والاحاديث ، طريق الفكاهة واللعب ، طريق التكلف والانتحال ، فنحن مضطرون أمام هذا كله الى أن نحتفظ بحريتنا كاملة ، والى أن نقاوم ميولنا وأهواءنا وفطرتنا التى هى مستعدة للتصديق والاطمئنان فى سهولة ويسر . ونحن لا نعرف نصاً عربياً وصل الينا من طريق تاريخية صحيحة يمكن أن نطمئن اليها قبل القرآن إلا طائفة من النقوش لا تثبت فى الأدب حقاً ولا تنفى منه باطلا . وهى إن أفادت فى تاريخ الرسم فذلك كل ما يمكن أن يؤخذ منها الى الآن .

القرآن وحده هو النص العربى القديم الذى يستطيع المؤرخ أن يطمئن الى صحته ويعتبره مشخصا للعصر الذى تلى فيه . فأما شعر هؤلاء الشعراء وخطب هؤلاء الخطباء وسجع هؤلاء الساجعين فلا سبيل الى الثقة بها ولا الى الاطمئنان اليها ، ولا سيما بعد ما بسطنا لك فى الكتاب الثانى من الاسباب التى تدعو الى الشك فى صحتها ، و بعد ما بسطنا لك فى الكتاب الثالث من الاسباب التى كانت تحمل الناس على التكلف والانتحال .

واذاً فيجب أن يكون لمؤرخ الآداب العربية موقفان مختلفان : أحدهما أمام الأساطير والأقاصيص والأسمار التى تروى عن العصر الجاهلى . والثانى أمام النصوص التاريخية الصحيحة التى تبتدئ بالقرآن . وقد بينا لك فى الكتاب الماضى أن هذا ليس شأن الآداب العربية وحدها ، وانما هو شأن الآداب القديمة كلها ، وضربنا لك الأمثال بالأدب اليونانى والأدب اللاتينى . ولولا أنا نحرص

على الإيجاز لضربنا لك أمثالا أخرى لطائفة من الآداب الحية الحديثة ؛ فلكل أدب قسمه الصحيح وقسمه المتكلف ، ولكل أمة تاريخها الصحيح وتاريخها المنتحل . ولسنا ندرى لم يريد أنصار القديم أن يميزوا الأمة العربية والأدب العربى من سائر الأمم والآداب ؟ ومن الذى يستطيع أن يزعم أن الله قد وضع القوانين العامة لتخضع لها الانسانية كلها إلا هـذا الجيل الذى كان ينتسب الى عدنان وقحطان ؟ كلا ! الجيل العربى كغيره من الأجيال خاضع لهذه القوانين العامة التى تسيطر على حياة الأفراد والجماعات .

للعرب خيالهم الشعبى . وهـذا الخيال قد جدّ وعمل وأثمر ، وكانت نتيجة جدّه وعمله وإثماره هذه الأقاصيص والاساطير التى تروى لا عن العصر الجاهلىّ وحده بل عن العصور الإسلامية التاريخية أيضاً . وقد رأيت فى فصولنا التى سميناها « حديث الأربعاء » أنا نشك فى طائفة من هذه القصص الغرامية التى تروى عن العذريين وغيرهم من العشاق فى العصر الأموى . ويجب حقاً أن نلغى عقولنا — كما يقول بعض الزعماء السياسيين — لنؤمن بأن كل ما يروى لنا عن الشعراء والكتاب والخلفاء والقواد والوزراء صحيح ، لأنه ورد فى كتاب الأغانى أو فى كتاب الطبرى أو فى كتاب المبرّد أو فى سفر من أسفار الجاحظ . نعم يجب أن نلغى عقولنا وأن نلغى وجودنا الشخصى وأن نستحيل الى كتب متحركة : هذا يحفظ الكامل لا يعدوه فيصبح نسخة من كتاب الكامل تمشى على رجلين وتنطق بلسان ؛ وهـذا يحفظ كتاب البيان والتبيين فيصبح نسخة منه ؛ وهذا يحفظ أخلاطا من هذه الكتب فيصبح مزاجا غريباً يتكلم مرة بلسان الجاحظ وأخرى بلسان المبرد وثالثة بلسان ثعلب ورابعة بلسان ابن سلام .

لأنصار القديم أن يرضوا لأنفسهم بهذا النحو من أنحاء الحياة العلمية . أما

نحن فنأبى كل الاباء أن نكون أدوات حاكية أو كتباً متحركة ، ولا نرضى إلا أن تكون لنا عقول نفهم بها ونستعين بها على النقد والتمحيص فى غير تحكم ولا طغيان . وهذه العقول تضطرنا ، كما اضطرت غيرنا من قبل ، الى أن ننظر الى القدماء كما ننظر الى المحدثين دون أن ننسى الظروف التي تحيط بأولئك وهؤلاء . فأنا لا أقدس أحداً من الذين يعاصرونني ولا أبرئه من الكذب والانتحال ولا أعصمه من الخطأ والاضطراب . فاذا تحدّث إلى بشيء أو نقل لى عنه شيء ، فأنا لا أقبل حتى أنقد وأتحرى ، وأحلل وأدقق فى التحليل . وما أعرف أن أحداً من أنصار القديم أنفسهم يقدس المعاصرين ويطمئن اليهم من غير نقد ولا تبصر . وآية ذلك أنهم يحيون حياتهم اليومية كما يحياها أنصار الجديد ؛ فهم يبيعون ويشترون ويدخرون كما يبيع غيرهم وكما يشترى وكما يدخر ، وهم يدبرون أمورهم الخاصة كما يدبرها سائر الناس فى مقدار من الذكاء والفطنة والحذر . فما بالهم يصطنعون ملكاتهم الناقدة بالقياس الى المعاصرين ولا يصطنعونها بالقياس الى القدماء ؟ وما بالهم إذ كانوا يحبون التصديق والاطمئنان الى هذا الحد لا يصدقون البائع حين يزعم لهم أن ساعته تساوى عشرين ، بل يعرضون عليه عشرة وأقل من عشرة ويساومون حتى ينتهوا الى ما يريدون ؟ ولو أنهم صدقوا المحدثين واطمأنوا اليهم كما يصدقون القدماء ويطمئنون اليهم لكانوا مضرب الأمثال فى الغفلة والبله والحمق ، ولكانت حياتهم كدًّا وضنكا وعناء . ولكننا نحمد لهم الله ، فهم بالقياس الى معاصريهم أصحاب بصر بالأمور وفطنة بدقائقها وحيلة واسعة للتخلص من المآزق ؛ وهم يشترون اللحم كما نشتريه ويبذلون فى الخبز والسمن مثل ما نبذل .

[illegible] هذه التفرقة التي يصطنعونها بين القدماء والمحدثين ؟ ما لهم

يؤمنون لأولئك ويشكّون فى هؤلاء ؟

ليس لهذه التفرقة مصدر إلا هذه الفكرة التى تسيطر على نفوس العامة فى جميع الأمم وفى جميع العصور ، وهى أن القديم خير من الجديد ، وأن الزمان صائر الى الشر لا الى الخير ، وأن الدهر يسير بالناس القهقرى : يرجع بهم الى وراء ولا يمضى بهم الى أمام . . .

زعموا أن القمحة كانت فى العصور الذهبية تعدل التفاحة العظيمة حجما ، ثم غضب الله على الناس فأخذت القمحة تتضاءل حتى وصلت الى حيث هى الآن .

وزعموا أن الرجل من الأجيال القديمة كان من الطول والضخامة والقوة بحيث كان يغمس يده فى البحر فيأخذ منه السمك ثم يرفع يده فى الجوّ فيشويه فى جذوة الشمس ثم يهبط بيده الى فمه فيزدرد شواءه ازدرادا .

وزعموا أن أهل الأجيال القديمة كانوا من الضخامة والجسامة بحيث استطاع بعض الملوك ، أو بعض الأنبياء ، أن يتخذ نخذ أحدهم جسرا يعبر عليه الفرات .

فالقديم خير من الجديد ، والقدماء خير من المحدثين . يؤمن العامة بهذا إيمانا لا سبيل الى زعزعته . وهذا الايمان يتطوّر ويتغير ، ولكن أصله ثابت . فأصحاب الحضارة والمدنية الذين أخذوا من العلم بحظ لا يؤمنون بمثل هذه الأحاديث التى قدمتها لك ، ولكنهم يرون أن الأخلاق مثلا كانت أشدّ استيقاظا فى العصور الأولى ، وأن الافئدة كانت أشد ذكاء ، وأن الابدان كانت أعظم حظا من الصحة . وعلى هذا النحو يكون تفضيل القديم ، لأنه قديم لا نراه من جهة ، ولأننا ساخطون بطبعنا على الحاضر من جهة أخرى .

فهل تظن أن الذين يثقون بخلف وحمّاد والأصمعى وأبى عمرو بن العلاء يثقون بهم لشىء غير ما قدمت لك ؟ كلا ! كان هؤلاء الناس أحسن من المعاصرين أخلاقا وأقل منهم ميلا الى الكذب ، كانوا أذكى منهم أفئدة ، كانوا أقوى منهم حافظة ، كانوا أثقب منهم بصائر . لماذا ؟ لأنهم قدماء ! لأنهم كانوا يعيشون فى هذا العصر الذهبى ! أليس العصر العباسى عصراً ذهبياً بالقياس الى هذا العصر الذى نعيش فيه ؟

أما نحن فلا نزعم أن القدماء كانوا شرا من المحدثين ، ولكننا لا نزعم أيضا أنهم كانوا خيرا منهم . وانما أولئك وهؤلاء سواء ، لا تفرق بينهم إلا ظروف الحياة التى تصوّر طبائعهم صورا ملائمة لها دون أن تتغير هذه الطبائع . كان القدماء يكذبون كما يكذب المحدثون ، وكان القدماء يخطئون كما يخطىء المحدثون ، وكان حظ القدماء من الخطأ أعظم من حظ المحدثين ، لأن العقل لم يبلغ من الرقى فى تلك العصور ما بلغ فى هذا العصر ولم يستكشف من مناهج البحث والنقد ما استكشف فى هذا العصر . فاذا أخذنا أنفسنا بأن نقف أمام القدماء موقف الشك والاحتياط فلسنا غلاة ولا مسرفين ، وانما نحن نؤدّى لعقولنا حقها ونؤدى للعلم ما له علينا من دين . واذا كنا نطلب الى أنصار القديم شيئا فهو أن يكونوا منطقيين ، وأن يلائموا بين حياتهم حين يقرءون ويكتبون وحياتهم حين يبيعون ويشترون .

واذاً فلنتناول مع الايجاز الشديد شيئا من البحث عن الشعر والشعراء فى العصر الجاهلى لنرى الى أى شىء نستطيع أن نطمئن من هذه الأشعار والاخبار التى امتلأت بها الكتب والاسفار . ولنبدأ منهم بشعراء اليمن وربيعة .

٢
شعراء اليمن

وهل لليمن فى الجاهلية شعراء ؟

أما القدماء فلا يشكون فى ذلك وهم يحصون شعراء يمنيين يروون لبعضهم قصائد ولبعضهم مقطوعات ولبعضهم البيت أو البيتين ، ويروون لهم أخباراً تختلف طولا وقصراً وتتفاوت قوة وضعفاً . ولكنا نقف من هؤلاء الشعراء جميعاً لا نقول موقف الحيطة والشك بل موقف الرفض والانكار . فأمر هؤلاء الشعراء قائم كله على خطأ أساسى أو قائم كله على تكلف قصد به الى التضليل ذلك أن القدماء زعموا أو خيل اليهم أن أهل اليمن عرب كغيرهم من العرب فيجب أن يكون حظهم من الشعر والشعراء كحظ غيرهم من أهل الحجاز ونجد . واذا كان الأمر كذلك فلا بد من أن يكون لكل قبيلة شاعرها أو شعراؤها ولا بد من أن تكون ألسنة اليمنيين فصيحة عذبة منطلقة بجيد الشعر ورديئه كما كانت ألسنة العدنانيين عامة والمضريين خاصة . وقد كان يصح الوقوف عند هذا كله موقف الجد لولا ما قدمنا من المصاعب المادية التى تحول بيننا و بين ذلك ، فقد عرفت أن أهل اليمن كانوا يتكلمون لغة أخرى غير هذه اللغة القرشية التى قيل فيها شعر اليمنيين . وقد عرفت أن ليس من اليسير أن نفترض أن هؤلاء الناس قد استعاروا فى الجاهلية لغة قريش لأدبهم وما استحدثوا من شعر ونثر . ولو قد فعلوا شيئاً من ذلك لظهر أثره فى هذه النقوش التى تركوها والتى استكشفت والتى عرضنا عليك طائفة منها ، لو قد فعلوا لا تخذوا هذه اللغة القرشية لغة لتاريخهم وتخليد مآثرهم بالكتابة كما اتخذوها لغة لشعرهم وتخليد مآثرهم بالكلام . ولكننا لا نعرف نقشاً

واحداً يمنياً كتب بلغة قريش أو بلغة تقارب لغة قريش أو بلغة يظهر فيها أقل تأثير للغة قريش . واذن فكيف نستطيع أن نفهم أن يكون لأهل اليمن لغتان مختلفتان احداهما تتخذ فى الكلام والحوار وكتابة التاريخ وتخليد المآثر على العمارات والابنية وتعامل الناس فيما بينهم وتقربهم الى آلهتهم ، والاخرى تتخذ للشعر والسجع وللشعر والسجع وحدهما ؟

ونحن نعلم انهم سيذكرون هذه القبائل اليمنية التى يقال انهـا هاجرت نحو الشمال واستقرت فى الحجاز ونجد ونسيت لغة آبائهـا واتخذت لغة العدنانيين . ولكنك قد عرفت رأينا فى هذه الهجرة وما يحيط بها من شك وما تقوم عليه من وهم ، وعرفت أنها ان صحت كانت صحتها خطراً على نظرية القدماء لأنها تثبت أن القحطانيين هم المستعربة وأن العدنانيين هم العاربة وان القحطانيـة هم الذين تعلموا العربية ونسوا لغة آبائهم بعد أن كان اسماعيل بن ابراهيم أول من تعلم العربية ونسى لغة أبيـه . على ان فساد رأى القدماء فى هذا الشعر اليمانى لا يقف عند هذا الحد الذى بيناه فهم يروون شعراً عربياً قرشى اللغة واللهجة لقوم من اليمن لم يهاجروا الى الشمال ولم يسـتوطنوا نجداً والحجاز وانما استقروا حيث كان آباؤهم من الجنوب وحيث كانت السيطرة للغة الجنوب أو لغات الجنوب .

بل هم لا يكتفون بهذا وانما يتجاوزونه الى شىء نراه أعجوبة الاعاجيب ونرى أنه لو صح لاضطر اللغويين جميعاً الى أن يغيروا نظرياتهم فى فقه اللغة فهم يروون شعراً لقوم عاصروا اسمعيل بن ابراهيم أو عاصروا أبناءه الادنين . ولو قد صح هذا الشعر لكانت هذه اللغة القرشية التى نزل بها القرآن من القدم وبعد العهد بحيث لا نظن ولا نتصور . ويكفى أن نقرأ هذا الشعر الذى يضاف الى جرهم لنعرف أن هذا الامر كله خلط واضطراب وأن هذا الشعر الذى يضاف

الى الذين عاصروا اسمعيل انما هو كشعر عاد وثمود وطسم وجديس لا قيمة له ولا غناء فيه ، صنعه القصاص صنعة وتكلفوه تكلفاً رغبة فى الفكاهة أو تزيين القصص او تفسير ما يتصل ببناء الكعبة واختصام العرب حولها . انظر الى هذا الشعر الذى يضاف الى مُضاض بن عمرو من اصهار اسمعيل :

كأن لم يكن بين الحجون الى الصفا	أنيس ولم يسمر بمكة سامر
ولم يتربع وسطه فجنوبه	الى المنحنى من ذى الاريكة حاضر
بلى نحن كنا أهلها فأبادنا	صروف الليالى والجدود العواثر
وأبدلنا ربى بها دار غربة	بها الذئب يعوى والعدو المخامر
وبدلت منهم أوجهاً لا أريدها	وحمير قد بدلتها واليحابر
فان تمل الدنيا علينا بكلكل	ويصبح شر بيننا وتشاجر
فنحن ولاة البيت من بعد نابت	نمشى به والخير اذ ذاك ظاهر
وأنكح جدى خير شخص علمته	فأبناؤه منا ونحن الأصاهر
وأخرجنا منها المليك بقدرة	كذلك يالناس تجرى المقادر
فصرنا أحاديثاً وكنا بغبطة	كذلك عضتنا السنون الغوابر
وسحت دموع العين تبكى لبلدة	بها حرم أمن وفيها المشاعر
ويا ليت شعرى من باجياد بعدنا	أقام بمفضى سيله والظواهر
فبطن منًى أمسى كأن لم يكن به	مضاض ومن حيّى عدى عمائر
فهل فرج آت بشىء نحبه	وهل جزع منجيك مما تحاذر

فلو صحّ هذا الشعر لكانت اللغة التى تعلمها اسماعيل بن ابراهيم من أصهاره الجرهميين قبل الاسلام بأكثر من خمسة عشر قرناً هى هذه التى تراها فى هذا

الكلام سهلة لينة لا شدة فيها ولا عنف مستقيمة قواعد النحو والصرف والعروض والقافية على ما كانت تستقيم عليه للقرشيين أيام النبي و بعد ظهور الاسلام . وما عرف أحد أن لغة استعصت على التطور الطبيعي كما استعصت هذه اللغة دون أن تكون مقدسة أو كالمقدسة . على أن الرواة كما قدمت لك يروون شعراً للحميريين أحب أن تنظر فيه فسترى أنه كشعر الجرهميين الذين أصهر اليهم اسمعيل . وليس فى ذلك شىء من الغرابة فقد كان الحميريون والجرهميون عرباً عاربة وانما الغريب هو أن يكون شعر هذه العرب العاربة أدنى الى السخف والرداءة وأبعد عن الجودة والمتانة من شعر أولئك العرب المستعربة الذين تعلموا منهم . على أن ذلك قد لا يكون غريباً فرب تلميذ تفوّق على أستاذه ورب عرب مستعربة كانت أملك للعربية وأقدر عليها من العرب العاربة . وانظر الى هذا الشعر الذى يضاف الى حسان بن تبع :

أيها الناس إن رأيى يرينى ... وهو الرأى طوفة فى البلاد
بالعوالى وبالقنابل تردى ... بالبطاريق مشية العواد
وبجيش عرمرم عربى ... جحفل يستجيب صوت المنادى
من تميم وخندف وإياد ... والبهاليل حمير ومراد
فاذا سرت سارت الناس خلفى ... ومعى كالجبال فى كل واد
سقّنى ثم سقّ حمير قومى ... كأس خمر أولى النهى والعماد

فما ترى فى هذا الشعر ولا سيما حين نقيسه الى ما قدمناه لك فى الكتاب الذى من نصوص حميرية وتقارن بينه و بين هذه النصوص فى اللفظ والنحو والصرف ؟

وقد يكون من الاطالة وإضاعة الوقت أن نمضى فى رواية هـذا الشعر وأن نقف عند الشعراء الذين يضاف اليهم . وقد يكون من الحق علينا أن ننصرف عن هذا الهزل الى شيء من جدّ القول ، فقد يستطيع أنصار القديم أن يصعدوا حتى يصلوا السماء السابعة وأن يهبطوا حتى يصلوا الارض السابعة دون أن يقنعوا غير أنفسهم بأن هذا الكلام وأمثاله قديم قد صدر عن أهل الجنوب فى العصور التى يقال إنه قيل فيها . ونحن قد قدمنا لك فى الكتاب الثالث الأسباب التى دعت الى انتحال هـذا الشعر وأمثاله لتمجيد اليمانيـة ورفع شأنها واثبات أن لها سابقة فى الجاهلية تستطيع أن تثبت بها أمام نبوة المضريين وخلافتهم .

ومن غريب الأمر انك تحصى شعراء اليمن هؤلاء وتقرأ ما يضاف اليهم من الشعر فتراه كله على هـذا النحو من السهولة والسخف واللين والاضطراب ، لا نستثنى منه إلا ما يضاف لامرئ القيس وستعرف رأينا فيه .

لم يكن لليمن فى الجاهلية اذن شعراء ، وما كان ينبغى أن يكون لها شعراء لأنها لم تكن تتكلم العربية ولا تلمّ بهـا إلماماً يكفى لأن تتخذها لها لغة الشعر . ومع ذلك فتفسير هـذا الشعر وانتسابه الى قائليه لا يحتاج الى مشقة ولا الى عناء إن أنت أحسنت التفكير فيما قدمنا بين يديك فى الكتاب الثالث . وأنت لن تقرأ شعر شاعر من هؤلاء اليمنيين الا رأيته متصلاً من قريب أومن بعيد بسبب من هذه الأسباب التى قدمناها فى الكتاب الثالث : متصلا بالدين متصلا بالسياسة ، متصلا بالقصص ، متصلا بالأساطير . ولولا اتقاء الاطالة لضربنا لك الأمثال . ولكن شيئاً واحداً يجب أن نقف عنده وقفة قصيرة لأنه يقيم الدليل الذى لا يقبل الشك على ما نريد إثباته من أن هذا الشعر منحول مصنوع بعد الاسلام لسبب من هـذه الأسباب التي قدمناها . ذلك هو أن كثرة هؤلاء الشعراء من اليمنيين

إنما تذكر ويروى لها الشعر بأزاء طائفة من القصص منها الغريب ومنها غير الغريب ، فيذكر بعض هؤلاء الشعراء بأزاء ما كان حول الكعبة من خصومة فى قصة لا شك فى أنها متكلفة مصطنعة يدل على ذلك لفظها كما يدل على ذلك ما فيها من تكلف لتفسير أسماء الأماكن والجبال وتفسير ما كان فى مكة من عادة معروفة أو سنة متوارثة ، ويذكر بعضهم بأزاء ما يقال من أن بعض ملوك حمير قد غزا فأمعن فى الغزو وبسط سلطانه على أقطار الأرض ، ويذكر بعضهم على أنه كان من المعمرين الذين مدّ الله لهم فى الحياة حتى سئموها فهم يتمنون الموت ويظهرون الزهد فى الناس وذلك شأن زهير بن جناب الكلبى وغيره ممن قدمنا الاشارة اليهم ، ويذكر بعضهم بأزاء هذه الخصومات التى يقال إنها وقعت بين العدنانية والقحطانية فى الجاهلية فانتصرت فيها العدنانية على القحطانية انتصارات باهرة فتن بها بعض المحدثين من المؤرخين فبنوا عليها نظريات ضخمة وزعموا أن العدنانية أذعنت للقحطانية حيناً طويلاً من الدهر ثم بدا لها فثارت بسادتها وانتصرت عليهم وكان قائدها الى هذا النصر كليب الذى يذكر فى حرب البسوس ؛ ثم ينتقلون من التاريخ السياسى الى التاريخ الأدبى فيرون أن هذا الاستقلال الذى ظفرت به عدنان قد أحدث لها نهضة عقلية وأدبية نشأ عنها الشعر العربى العدنانى .

ولسنا ننفى الخصومة بين العدنانية والقحطانية فى الجاهلية ، ولسنا ننفى خضوع العدنانية للقحطانية وثورتها بها وانتصارها عليها وظفرها بالاستقلال ، لا ننفى شيئاً من ذلك ولا نثبته لأنا لم نظفر بعد بالنصوص التاريخية القاطعة أو المرجحة لشىء من ذلك وإنما نقف من هذا كله موقف الشك أو بعبارة أدق نقف من هذا كله موقفنا بأزاء ما يروى القصاص من الأحاديث والأخبار

والأساطير حتى نجد من الأدلة التاريخية ما يكفى لترجيح النفى أو الاثبات .

هذه الخصومات التى يقال إنهـا كانت بين العدنانية والقحطانية أنطقت فيما يظهر طائفة من الشعراء بشعر كثير بقيت لنـا منه نماذج مفرقة فى كتب الادب . وكنا نودّ لو استطاعت هذه النماذج أن تثبت للنقد الأدبى والتاريخى فلو قد ثبتت لوضعت مسألة اللغة الادبية فى اليمن موضع البحث ولأكرهتنا على أن نلتمس لها حلاً ، ولـكن القراءة اليسيرة لهـذه النماذج كفيلة بأن تقنعك بأن هذا الشعر لايمكن أن يكون جاهلياً وانما هو شعر اسلامى أنشأته العصبية المضرية اليمنية . وهنا نقف أمام طائفة من الاعاجيب فى تفنن القصاص لارضاء العصبيات وتأييدها ، فأنت حين تقرأ ما يروى من الشعر الذى قيـل فى يوم الـكلاب الثانى ترى عجباً ، ترى طائفة من الشعراء اليمنيين يثنون على مضر و يغلون فى مدحها والاشادة بذكرها ، وذلك لان النصر فى هـذا اليوم كان لقبيلة مضرية هى تميم على طائفة من القبائل اليمنية منهـا الحميرى ومنها الـكهلانى ، وقد انهزمت فيما يقول القصاص جموع اليمن هزيمة منكرة وأسرت طائفة من ساداتهم وأسر قائدهم عبد يغوث وقتل ورثى نفسه قبل أن يموت وانطلقت ألسنة الشعراء من المنهزمين بالاعتذار عن الهزيمة فيتخذون من هذا الاعتذار وسيلة الى الاسراف فى الثناء على التميميين وما كان لهم من شجاعة و بأس واقدام . ولـكنك لا تشك وأنت تقرأ هذا الشعر فى أن الجاهليين من أهل اليمن لم يقولوه وانمـا هو شعر صنعه قصاص تميم والمروجون للعصبية التميمية وقصدوا الى انطاق اليمنيين أنفسهم بفضل المضريين عامة وتميم خاصة . واليك طائفة من هـذا الشعر لن تحتاج الى شرح ولا الى تفسير لا فى مادتها ولا فى معنـاها . فانظر أولا الى هذه القصيدة التى تضاف الى عبد يغوث واقرأها وما أرى الا أنك ستذكر كما ذكرت أنا حين

قرأتها قصيدتين شائعتين احداهما لمالك بن الريب التميمى يرثى بهـا نفسه وقد لدغتـه حيّة فأحس الموت أيام معاوية ، والاخرى اللامية المشهورة التى تضاف الى امرئ القيس والتى سنتحدث عنها بعد حين والتى مطلعها «الا انعم صباحا»

ألا لا تلومانى كفى اللوم ما بيا — فما لكما فى اللوم نفع ولا ليا
ألم تعلمـا أن الملامة نفعها — قليل وما لومى أخى من شماليا
فيا راكباً إما عرضت فبلغـا — نداماى من نجران ألا تلاقيا
أبا كرب والأيهمين كليهما — وقيساً بأعلى حضرموت اليمانيا
جزى الله قومى بالـكلاب ملامة — صريحهم والآخرين المواليا
ولو شئت نجتنى من الخيل نهدة — ترى خلفها الحو الجياد تواليا
ولكننى أحمى ذمار أبيكم — وكان الرماح تختطفن المحاميـا
وتضحك منى شـيخة عبشمية — كأن لم ترى قبلى أسيراً يمانيـا
وقد علمت عرسى مليكة اننى — أنا الليث معدواً عليه وعاديا
أقول وقد شدوا لسانى بنسعة — أمعشر تيم أطلقوا لى لسانيـا
أمعشر تيم قد ملـكتم فأسجحوا — فان أخاكم لم يكن من بوائيـا
فان تقتلونى تقتلوا بى سـيداً — وان تطلقونى تحربونى بماليـا
أحقاً عباد الله أن لست سامعاً — نشيد الرعاء المعزبين المتاليـا
وقد كنت نحار الجزور ومعمل المطى — وأمضى حيث لا حى ماضيا
وأنحر للشرب الـكرام مطيتى — وأصدع بين القينتين ردائيـا
وعادية سوم الجراد وزعتهـا — بكفى وقد أنحوا الى العواليا
كأنى لم أركب جواداً ولم أقل — لخيلى كرى نفسى عن رجاليا
ولم أسـبأ الزق الروى ولم أقل — لأيسار صدق أعظموا ضوء ناريا

وانظر الى هذه القصيدة التى تضاف الى البراء بن قيس الكندى وحدثنى بعد ذلك أتظن ان تميميا يستطيع ان يثنى على تميم بخير مما اثنى به هذا الكندى الموتور، بل أتظن أن مضرياً يستطيع أن ينال اليمانية بشر مما نالها به هذا اليمانى من قبيح المسبة :

قتلتنا تميم يوماً جديداً　　قتل عاد وذاك يوم الكلاب

يوم جئنا يسوقنا الحين سوقا　　نحو قوم كأنهم أسد غاب

سرت فى الازد والمذاحج طرا　　وبكيل وحاشد الانساب

وبنى كندة الملوك ولخم　　وجذام وحمير الارباب

ومراد وخثعم وزبيد　　وبنى الحارث الطوال الرغاب

وحشدنا الصميم نرجو نهابا　　فلقينا البوار دون النهاب

لقيتنا أسود سعد وسعد　　خلقت فى الحروب سوط عذاب

تركونى مسهداً فى وثاق　　أرقب النجم ما أسيغ شرابى

خائفاً للردى ولولا دفاعى　　بمئين عن مهجتى كالهضاب

لسقيت الردى وكنت كقومى　　فى ضريح مغيباً فى التراب

تذرف الدمع بالعويل نسائى　　كنساء بكت قتيل الرباب

فلعينى على الأولى فارقونى　　درر من دموعها بانسكاب

كيف أبغى الحياة بعد رجال　　قتلوا كالأسود قتل الكلاب

منهم الحارثى عبد يغوث　　ويزيد الفتيان وابن شهاب

فى مئين نعدها ومئين　　بعد ألف منوا بقوم غضاب

برجال من العرانين شم　　أسد حرب ممحوضة الأنساب

وهذه القصيدة التى تضاف الى وعلة بن عبد الله الجرمى أبلغ من قصيدة

البراء بن قيس الكندى فى الثناء على تميم والنعى على اليمانية . وكلاهما تشتركان فى ضعف اللفظ وسقمه وسوء النظم حتى أن الكلف ليلمس فيها لمساً كما يلمس فى المنظومات العلمية ولا سيما حين تعرضان لنظم أسماء القبائل والأشخاص . قال وعلة :

عذلتنى نهد فقلت لنهد	حين جاشت على الكلاب أخاها
يوم كنا لديهم طير ماء	وتميم صقورها وبزاها
لا تلوموا على الفرار فسعد	يا لنهد يخافها من يراها
انما همها الطعان اذا ما	كره الطعن والضراب سواها
تركوا مذحجاً حديثاً مشاعاً	مثل طسم وحمير وصداها
يا لقحطان وادعوا حىّ سعد	وابتغوا سلمها وفضل نداها
ان سعد السعود أسد غياض	باسل بأسها شديد قواها
فضحت بالكلاب حار بن كعب	وبنو كندة الملوك أباها
أسلموا للمنون عبد يغوث	وبعض الكبول حولا يراها
بعد ألف سقوا المنية صرفا	فأصابت فى ذاك سعد مناها
ليت نهداً وجرمها ومراداً	والمذاحيج ذو اناة نهاها
عن تميم فلم تكن فقع قاع	تبدرها ربابها ومناها

وليس خيراً من هذا الشعر فى اللفظ والمعنى والأسلوب ولا أقرب منه الى الصحة ما يضاف الى الشعراء الذين يقال إنهم ذكروا يوم الكلاب الاول وما كان فيه من انهزام تميم عن ملكها شرحبيل بن الحارث الكندى أمام ربيعة وأكبر الظن أن العصبية اليمانية أو العصبية الربعية هى التى أنطقت أولئك الشعراء بهذا الشعر لذم مضر من ناحية ومدح اليمانية والربعيين من ناحية أخرى . ولنضرب

لهذا الشعر مثلاً بهذا الكلام الذى يضاف الى معديكرب بن الحارث فى رثاء أخيه شرحبيل :

ان جنبى عن الفراش لناب كتجافى الاسرّ فوق الظراب
من حديث نمى الىّ فلا ترقأ م عينى ولا أسيغ شرابى
مرة كالذعاف أكتمها النـاس م على حرّ ملة كالشهاب
من شرحبيل اذ تعاوره الارماح م فى حال لذة وشباب
يا ابن امى ولو شهدتك اذ تدعو م تميماً وأنت غير مجاب
لتركت الحسام تجرى ظباه من دماء الاعداء يوم الكلاب
ثم طاعنت من ورائك حتى تبلغ الرحب أو تبز ثيابى
يوم ثارت بنو تميم وولت خيلهم يتقين بالاذناب
ويحكم يا بنى اسيد انى ويحكم ربكم ورب الرباب
اين معطيكم الجزيل وحابيكم م على الفقر بالمئين اللباب
فارس يضرب الكتيبة بالسيف م على نحره كنضح الملاب
فارس يضرب الكماة جرىء نحمه فارح كلون الغراب

وأنت تستطيع أن تلحق بهذا الشعر فى غير تردد ولا اضطراب ما يضاف الى المضريين أنفسهم مما يتصل بيومى الكلاب وغير يومى الكلاب من هذه الايام التى كانت بين اليمنية والمضرية قبل الاسلام . فكل هذا الشعر من انتحال القصاص ونكاهم قصدوا به الى الفكاهة حيناً والى تزيين القصص وتكميله حيناً آخر والى نشر الدعوة والترويج للعصبية مرة ثالثة . وسترى حين نتقدم فى قراءة هذا الكتاب انا سنقف نفس هذا الموقف بازاء طائفة كثيرة من الشعر الذى

يتصل بالمواقع والايام التى كانت بين القبائل الربعية والقبائل المضرية . ولكن بين اليمنيين والربعيين من ناحيــة والمضريين من ناحية أخرى فرقاً عظيماً ، فكثرة الشعر الذى يضـاف الى اليمنيين والربعيين كما رأيت وكما سترى متصلة بهذه الايام والمواقع وبطائفة من النوادر والأعاجيب والاحاجى وقلّ أن تعرف لاولئك وهؤلاء شاعراً استقلّ بالشعر ولم يتخذه وسيلة الى تسجيل طائفة من المفاخر أو طائفة من المثالب التى كانت تضاف الى قبيلته . بينما الأمر على غير ذلك بالقياس الى المضريين ، فلهم شعرهم الذى لا شك فى أنه منحول متكاف لمثل ما نحل له الشعر الربعى وتكاف ، لهم شعرهم الذى يتصل بالقصص والايام والعصبيات ، ولكن لهم غير هذا الشعر شعراً آخر لا يتصـل بالقصص ولا بالعصبيات وانما يتصل بطائفة من الشعراء اتخذوا الشعر لهم مهنة ووقفوا حياتهم عليـه . على أن الأمر اذا فكرت مختلف ، فحظ اليمن من هؤلاء الشعراء قليــل أو قل لا يكاد يوجد ، فليس لها فى الجاهلية شاعر الا امرؤ القيس وسترى رأينا فيه . وليس لها فى الاسلام شاعر فحل وانما شعراء اليمانية فى الاسلام مخترعون اختراعاً دون أن يكون لهم وجود تاريخى صحيح كوضّاح اليمن ، أو هم ضعاف متــأخرون فى الطبقة وانما نريد العصر الاموى وصدر الاسلام ، فاما فى العصر العبــاسى فقد أصبح الشعر شائعاً بين العرب من أهل الشمال والجنوب والموالى أنفسهم فلا ينبغى اذن أن يعتدّ بالطائيين ولا بالسـيد الحميرى فهؤلاء كانوا كأبى نواس وابن الرومى والمتنبى الذين لم يكونوا من العرب فى شىء ، قد قالوا الشعر عن تعلم وصناعة وقالوه فى غير لغتهم الطبيعية أو قل انهـم قالوه فى هذه اللغة التى أصبحت بحكم الدين والسياسة لغة الأدب . ليس لليمن فى الجاهلية شعراء وحظها من الشعر فى الاسلام قليل ضئيل وذلك ملائم لطبيعة الاشياء ، فلم تكن العربية لغة اليمن فى الجاهلية ،

فلما جاء الاسلام أخذ بعض اليمنيين يتعلم العربيـة وينكلف الشعر فيها فكان حظهم فى هذا كحظ الموالى من الفرس الذين تعلموا العربية وتكلفوا الشعر فيها لأسباب سياسية وعصبية كما رأيت فى الكتاب الثالث . وكان شعراء اليمن فى الاسـلام كشعراء الموالى قليلين ضعافاً متأخرين فى الطبقة متصلين بالاحزاب والعصبيات . ولعل أظهر هؤلاء الشعراء أعشى همدان وقد كان شاعر اليمانية وشاعر عبد الرحمن بن الأشعث خاصة وقد قتله الحجاج .

أما ربيعة فحظها من الشعر والشعراء فى الجاهليـة أقل من حظ المضريين ولكنه أكثر من حظ اليمن . فالرواة يسمون لربيعة شعراء فحولاً فى الجاهليـة ولكنهم لا يروون لهؤلاء الشعراء الفحول الا شيئاً قليلاً من الشعر نحن مضطرون الى رفضه كما سترى عند ما نعرض لشعر ربيعة بعد حين . فاذا جاء الاسلام فحظ ربيعة من الشعر دون حظ مضر وفوق حظ اليمن دائماً ولربيعة فحل فى الاسلام استطاع أن يناهض فحول مضر جميعاً وهو الأخطل . ولربيعة شاعر آخر دون الأخطل ولكنه من كبار الشعراء هو القطامى . ثم لربيعة شعراء آخرون ولكنهم قليلون ضعاف متأخرون فى الطبقة كشعراء اليمن . وهذا أيضا ملائم لطبيعة الاشياء ، فقد كانت ربيعة عدنانية نريد أنها كانت من عرب الشمال قريبة الموطن والنسب واللغة من المضريين ، ولكنها لم تكن تتكلم لغة قريش قبل الاسلام ، فأكبر الظن أن يكون شعرها الجاهلى قد حمل على شعرائها حملاً فلما كان الاسلام كان استعرابها أيسر وأسرع من استعراب اليمن ومن استعراب الموالى فنجم فيها الشعراء ونبغ فيها الأخطل والقطامى . فأما مضر فقد كان لها فى الجاهلية شعراء ومن قبائل مختلفة منها ، فى قيس وتميم وضبة وغيرها . وكان هؤلاء الشعراء يتخذون الشعر صناعة وفناً وكان كل شيء يدل على أن هؤلاء الشعراء يمثلون نهضة

عقلية فنية فى هذا الأقليم من جزيرة العرب ، فلما جاء الاسلام لم تضعف هذه النهضة بل قويت واشتد أمرها وكثر عدد الشعراء وكثر النابهون منهم واشتدت الخصومة والمنافسة بينهم طوال العصر الأموى وصدراً من العصر العباسى . فكل هذا يدلّ على أن الشعر أصيل فى مضر أصيل وطبيعى ، نشأ كما سترى حين نهضت مضر وقوى حين قويت هذه النهضة و بلغ أشده وآتى ثمره الطيب حين انتهت مضر فى الاسلام الى أقصى حظها من النهضة والقوة فى جميع فروع الحياة بينما الشعر لم يكن طبيعياً ولا أصيلاً فى اليمن ولا فى ربيعة . فتفاوت حظ اليمنيين والربعيين من الشعر حين تعلموا العربية القرشية بتفاوت قربهم من أهلها واستعدادهم لاتقانها وحظهم من الفن الأدبى .

ومن هنا ترى أن النظرية التى أشرنا اليها فى الكتاب الثانى وهى نظرية تنقل الشعر فى القبائل ليست نظرية صحيحة ولا طبيعية ولا ملائمة للواقع من الأشياء . فلسنا نفهم أن ينشأ الشعر فى اليمن ثم ينتقل منها الى ربيعة ثم الى قيس من مضر ثم الى تميم على نحو ما قال القدماء ، وإنما نفهم أن ينشأ هذا الشعر العربى فى مضر و ينتقل منها الى أقرب القبائل العربية اليها طبيعة ولغة ووطناً الى ربيعة، ثم الى قبائل عربية أخرى أبعد من ربيعة ولكنها تعلمت هذه اللغة العربية واشتركت فى حياة العرب السياسية والدينية ونافست مضر وربيعة منافسة قوية فحاربتهما بسلاحهما وهو الشعر ، وهذه القبائل هى القبائل اليمنية . ثم انتقل فى الوقت نفسه الى أمم أخرى ليست من العرب فى شىء بل ليست من الساميين فى شىء ولكنها تعلمت العربية كاليمنيين وشاركت العرب فى حياتهم السياسية والدينية ونافستهم منافسة قوية وحاربتهم بسلاحهم وهو الشعر وهذه الامم هى الفرس وغير الفرس من هذه الشعوب التى خضعت لسلطان المسلمين .

وهما اعتراض نظنه آخر سهم فى كنانة أنصار القديم ، ولكنك سترى أنه لن يكلفنا مشقة ولا عناء . فللأنصار شعراء ولخزاعة شعراء ولقضاعة شعراء ، وهذه القبائل كلها يمنية وقد صح لهؤلاء الشعراء فيما يظهر شعر كثير . ومهما نفعل فلن نستطيع أن ننكر شعر حسّان وعبد الله بن رواحة وكعب بن مالك ، وان نستطيع أن ننكر أن عبد الرحمن بن حسان قد أخذ الشعر عن أبيه ونبغ فيه وظهر بعده ابنه سعيد بن عبد الرحمن فكانت له سلسلة تشبه سلسلة زهير ، وكان الأحوص الانصارى من نوابغ الشعراء . وللأنصار فى الجاهلية شعراء آخرون متفوقون ليسوا أقل حظاً فى الاجادة من شعراء مضر ومن التحكم أن يرفض شعر هؤلاء لأنهم يمنيون ليس غير . وكل هذا حق . ولكنا لا نرفض شعر هؤلاء وانما نقف منه موقفنا من شعر مضر لأن هذا الشعر مضرى ولأن أصحابه مضريون .

فللأنصار أن يعتقدوا أنهم يمنيون ولأنصار القديم أن يعدّوهم يمنيين ولكنا نحن لا نعرف مطلقاً شيئاً صحيحاً يثبت لنا هذه اليمنية وإنما نعرف أن هؤلاء الناس كانوا يقيمون فى الحجاز ولا نعرف عنهم شيئاً قبل قدومهم الى الحجاز بل لا نعرف متى قدموا الى الحجاز ، فهم عندنا حجازيون قد استوطنوا الحجاز وتكلموا لغته ولم تكن لهم لغة أخرى وهذا كل ما نريد عندما نذكر المضريين فقد رأيت فى الكتاب الثانى أنا نستعمل ألفاظ مضر وربيعة وعدنان وقحطان وحمير لا نريد بها معانيها التى كان يفهمها النسّابون وإنما هى ألفاظ شاعت وألفها الناس فنحن نستعملها ونريد بها المواطن الجغرافية ، فنحن لا نعرف عدنان ولا قحطان ولا مضر ولا ربيعة وانما نعرف الحجاز ونجداً واليمن والعراق ، نعرف هذه المواطن التى كانت مستقر هؤلاء العرب ونعرف أن هذه اللغة القرشية كانت قبيل الاسلام ظاهرة فى الحجاز ونجد . فاذا ذكرنا مضر فنما نريد هؤلاء العرب

الذين كانوا يتكلمون هذه اللغة و يتخذونها مظهراً لحياتهم الأدبية . ومن الذى يستطيع أن يزعم أنه يعرف اتصال الرومانيين بأهل طروادة اتصالاً تاريخياً صحيحاً ؟ ومع ذلك فقد كان الرومانيون يزعمون أنهم هاجروا من طروادة الى ايطاليا . وقل مثل ذلك فى كل هذه الاحاديث التى تنتحلها الشعوب لتصل أنسابها بالشعوب القديمة ، فقد زعم بعض اليونان أنهم من سلالة الفنيقيين ، وزعم بعضهم الآخر أنهم من سلالة المصريين . ونحن الآن عرب من الوجهة الادبية مهما يكن نسبنا فى حقيقة الامر ، لنكن متصلين بالمصريين القدماء أو باليونان أو بالترك أو بمن شئت من الشعوب التى غزت مصر واستقرت فيها فذلك كله لا يغير حقيقة علمية واقعة وهى أن لغتنا هى هذه اللغة العربية القرشية لا نعرف غيرها لغة طبيعية لنا منذ قرون .

ذلك شأن الانصار ومن اليهم من هؤلاء العرب الذين استوطنوا شمال البلاد العربية وظهر عليهم التاريخ وهم يتكلمون لغة هذا الشمال و يتخذون عاداته ونظمه السياسية والاجتماعية والدينية . فشعر هؤلاء الانصار مضرى كشعر قريش وقيس وتميم بل كشعر اليهود الذين استعمروا شمال الحجاز وتعلموا لغة أهله وشاركوهم فيما كانوا يقولون من شعر .

وخلاصة هذا البحث الطويل أنا نرفض فى غير تردد كل ما يضاف الى اليمن وأهلها من شعر ولكنا لا نستطيع أن نرفض شعر هذا الرجل الذى اعتدت به اليمانية واتخذته لها فخراً والذى اعتدت به العرب كلها فى عصر من العصور حتى اتفقت فى أنه أكبر شعراء العصر الجاهلى هو امرؤ القيس ، نقول لا نستطيع أن نرفض شعر هذا الرجل جملة دون أن نقف عنده وقفة خاصة

٣

امرؤ القيس — عَبِيد — عَلْقَمة

لعل أقدم الشعراء الذين يروى لهم شعر كثير ويتحدث الرواة عنهم بأخبار كثيرة فيها تطويل وتفصيل هو امرؤ القيس .

ونحن نعلم أن الرواة يتحدثون بأسماء طائفة من الشعراء زعموا أنهم عاشوا قبل امرىء القيس وقالوا شعرا ، ولكنهم لا يروون لهؤلاء الشعراء إلا البيت أو البيتين أو الأبيات . وهم لا يذكرون من أخبار هؤلاء الشعراء إلا الشيء القليل الذى لا يغنى . وهم يعللون قلة الأخبار والأشعار التى يمكن أن تضاف الى هؤلاء الشعراء ببعد العهد وتقادم الزمن وقلة الحفّاظ . وقد رأيت فى الكتاب الماضى أن قليلا من النقد لما يضاف الى هؤلاء الشعراء ينتهى بك الى جحود ما يضاف اليهم من خبر أو شعر . فلندع هؤلاء الشعراء ولنقف عند امرىء القيس وأصحابه الذين يظهر أن الرواة عرفوا عنهم ورووا لهم الشيء الكثير .

مَنْ امرؤ القيس ؟ أما الرواة فلا يختلفون فى أنه رجل من كِنْدة . ولكن مَنْ كندة ؟ لا يختلف الرواة فى أنها قبيلة من قحطان ؛ وهم يختلفون بعض الاختلاف فى نسبها وتفسير اسمها وفى أخبار سادتها . ولكنهم على كل حال يتفقون على أنها قبيلة يمانية ، وعلى أن امرأ القيس منها .

فأما اسم امرئ القيس واسم أبيه واسم أمه فأشياء ليس من اليسير الاتفاق عليها بين الرواة ؛ فقد كان اسمه امرأ القيس ، وقد كان اسمه حندجا وقد كان اسمه قيساً. وقد كان اسم أبيه عمرا ، وقد كان اسم أبيه حُجْرا أيضا . وكان اسم

أمه فاطمة بنت ربيعة أخت مُهَلْهِل وكُلَيب، وكان اسم أمه تَمْلِك . وكان امرؤ القيس يعرف بأبى وهب ، وكان يعرف بأبى الحارث . ولم يكن له ولد ذكر . وكان يئد بناته جميعاً . وكانت له ابنة يقال لها هند ؛ ولم تكن هند هذه ابنته وانما كانت بنت أبيه . وكان يعرف بالملك الضِلّيل ، وكان يعرف بذى القروح .

وعليك أنت أن تستخلص من هذا الخليط المضطرب ما تستطيع أن تسميه حقا أو شيئا يشبه الحق . وأى شىء أيسر من أن تأخذ ما اتفقت عليه كثرة الرواة على أنه حق لا شك فيه ؟ وكثرة الرواة قد اتفقت على أن اسمه حندج ابن حجر ، ولقبه امرؤ القيس ، وكنيته أبو وهب ؛ وأمه فاطمة بنت ربيعة . على هذا اتفقت كثرة الرواة واذا اتفقت الكثرة على شىء فيجب أن يكون صحيحا أو على أقل تقدير يجب أن يكون راجحا .

أما أنا فقد أطمئن الى آراء الكثرة ، أو قد أرانى مكرهاً على الاطمئنان لآراء الكثرة ، فى المجالس النيابية وما يشبهها . ولكن الكثرة فى العلم لا تغنى شيئاً ، فقد كانت كثرة العلماء تنكر كروية الأرض وحركتها ، وظهر بعد ذلك أن الكثرة كانت مخطئة . وكانت كثرة العلماء ترى كل ما أثبت العلم الحديث أنه غير صحيح . فالكثرة فى العلم لا تغنى شيئا .

واذاً فليس من سبيل الى أن تقبل قول الكثرة فى امرئ القيس ؛ وانما السبيل أن نوازن بينه و بين ما تزعم القلة . وليس الى هذه الموازنة المنتجة من سبيل اذا لاحظت ما قدّمناه فى الكتاب الماضى من هذه الأسباب التى كانت تحمل على الانتحال وتكلف القصص .

و إذاً فلسنا نستطيع أن نفصل بين الفريقين المختلفين ، و إنما نحن مضطرون الى أن نقبل ما يقول أولئك وهؤلاء على أن الناس كانوا يتحدثون به دون أن

نعرف وجه الحق فيه . ولعل هذا وأشباهه من الخلط فى حياة امرىء القيس أوضح دليل على ما نذهب اليه من أن امرأ القيس إن يكن قد وجد حقاً — ونحن نرجح ذلك ونكاد نوقن به — فان الناس لم يعرفوا عنه شيئاً إلا اسمه هذا ، و إلا طائفة من الأساطير والأحاديث تتصل بهذا الاسم .

وهنا يحسن أن نلاحظ أن الكثرة من هذه الأساطير والأحاديث لم تشع بين الناس إلا فى عصر متأخر : فى عصر الرواة المدونين والقصاصين . فأكبر الظن إذاً أنها نشأت فى هذا العصر ولم تورث عن العصر الجاهلى حقا . وأكبر الظن أن الذى أنشأ هذه القصة ونماها انما هو هذا المكان الذى احتلته قبيلة كندة فى الحياة الاسلامية منذ تمت للنبى السيطرة على البلاد العربية الى أواخر القرن الأول للهجرة . فنحن نعلم أن وفدا من كندة وفد على النبى وعلى رأسه الأشعث بن قيس . ونحن نعلم أن هذا الوفد طلب — فيما تقول السيرة — الى النبى أن يرسل معهم مفقّها يعلمهم الدين . نحن نعلم أن كندة ارتدّت بعد موت النبى ، وأن عامل أبى بكر حاصرها فى النجَير وأنزلها على حكمه وقتل منها خلقاً كثيرا وأوفد منها طائفة الى أبى بكر فيها لأشعث بن قيس الذى تاب وأناب وأصهر الى أبى بكر فتزوّج أخته أم فروة ، وخرج — فيما يزعم الرواة — الى سوق الابل فى المدينة فاستل سيفه ومضى فى إبل السوق عقرا ونحرا حتى ظن الناس به الجنون ، ولكنه دعا أهل المدينة الى الطعام وأدى الى أصحاب الابل أموالهم ، وكانت هذه المجزرة الفاحشة وليمة عرسه . ونحن نعلم أن هذا الرجل قد اشترك فى فتح الشأم وشهد مواقع المسلمين فى حرب الفرس ، وحسن بلاؤه فى هذا كله ، وتولى عملا لعثمان ، وظاهر عليا على معاوية ، وأكره عليا على قبول التحكيم فى صفّين . ونحن نعلم أن ابنه محمد بن الأشعث كان سيدا من سادات الكوفة ،

عليه وحده اعتمد زياد حين أعياه أخذ حجر بن عدىّ الكندى ونحن نعلم ان قصة حجر بن عدى هذا وقتل معاوية إياه فى نفر من أصحابه قد تركت فى نفوس المسلمين عامة واليمنيين خاصة أثرا قويا عميقاً مثّل هذا الرجل فى صورة الشهيد . ثم نحن نعلم أن حفيد لاشعث بن قيس وهو عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث قد ثار بالحَجّاج ، وخلع عبد الملك ، وعرّض آل مروان للزوال ، وكان سبباً فى إراقة دماء المسلمين من أهل العراق والشأم ، وكان الذين قتلوا فى حروبه يحصون فيبلغون عشرات الآلاف ، ثم انهزم فلجأ الى ملك الترك ، ثم أعاد الكرة فتنقّل فى مدن فارس ، ثم استيأس فعاد الى ملك الترك ثم غدر به هذا الملك فأسلمه الى عامل الحجاج ، ثم قتل نفسه فى طريقه الى العراق ، ثم احتُز رأسه وطوّف به فى العراق والشأم ومصر .

أفتظن أن أسرة كهذه الأسرة الكندية تنزل هذه المنزلة فى الحياة الاسلامية وتؤثر هذه الآثار فى تاريخ المسلمين لا تصطنع القصص ولا تأجر القصّاص لينشروا لها الدعوة ويذيعوا عنها كل ما من شأنه أن يرفع ذكرها ويبعد صوتها ؟ بلى ! ويحدّثنا الرواة أنفسهم أن عبد الرحمن بن الأشعث اتخذ القصّاص وأجرهم كما اتخذ الشعراء وأجزل صلتهم : كان له قاص يقال له عمر بن ذرّ ، وكان شاعره أعشى هَمْدان .

فما يروى من أخبار كندة فى الجاهلية متأثر من غير شك بعمل هؤلاء القصاص الذين كانوا يعملون لآل الأشعث . وقصة امرىء القيس بنوع خاص تشبه من وجوه كثيرة حياة عبد الرحمن بن الأشعث . فهى تمثل لنا امرأ القيس مطالباً بثأر أبيه . وهل ثار عبد الرحمن عند الذين يفقهون التاريخ إلا منتقما لحجر ابن عدىّ ؟ وهى تمثل لنا امرأ القيس طامعاً فى الملك . وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث يرى أنه ليس اقل من بنى أمية استئهالا للملك ، وكان يطالب به . وهى

تمثل لنا امرأ القيس متنقلا فى قبائل العرب . وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث متنقلا فى مدن فارس والعراق . وهى تمثل امرأ القيس لاجئاً الى قيصر مستعيناً به . وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث لاجئاً الى ملك الترك مستعيناً به . وهى تمثل لنا أخيراً امرأ القيس وقد غدر به قيصر بعد أن كاد له أسدىّ فى القصر . وقد غدر ملك الترك بعبد الرحمن بعد أن كاد له رسل الحجاج . وهى تمثل لنا بعد هذا وذاك امرأ القيس وقد مات فى طريقه عائداً من بلاد الروم . وقد مات عبد الرحمن فى طريقه عائداً من بلاد الترك .

أليس من اليسير أن نفترض بل أن نرجح أن حياة امرئ القيس كما يتحدّث بها الرواة ليست إلا لوناً من التمثيل لحياة عبد الرحمن استحدثه القصاص إرضاء لهوى الشعوب اليمنية فى العراق واستعاروا له اسم الملك الضليل اتّقاء لعمال بنى أمية من ناحية ، واستغلالا لطائفة يسيرة من الأخبار كانت تعرف عن هـذا الملك الضليل من ناحية أخرى ؟

***

ستقول : وشعر امرئ القيس ما شأنه ؟ وما تأويله ؟ شأنه يسير وتأويله أيسر فأقل نظر فى هذا الشعر يلزمك أن تقسمه الى قسمين : أحدهما يتصل بهذه القصة التى قدّمنا الاشارة اليها . وإذاً فشأنه شأن هـذه القصة انتحل لتفسيرها أو تسجيلها ، وانتحل لتمثيل هـذا التنافس القوى الذى كان قائماً بين قبائل العرب وأحيائهم فى الكوفة والبصرة . وأقل درس لهـذا الشعر يقنعك ، إن كنت من الذين يألفون البحث الحديث ، بأن هـذا الشعر الذى يضاف الى امرئ القيس ويتصل بقصته انما هو شعر إسلامى لا جاهلى . قيل وانتحل لهذه الأسباب التى أشرنا اليها ولأسباب أخرى فصلناها فى القسم الثالث من هذا الكتاب . فهذا

أحد القسمين . وأما القسم الثانى فشعر لا يتصل بهذه القصة ، وانما يتناول فنوناً من القول مستقلة من الأهواء السياسية والحزبية . ولنا فى هذا القسم رأى نسطره بعد حين .

وخلاصة هذا البحث القصير أن شخصية امرئ القيس — اذا فكرت — أشبه شىء بشخصية الشاعر اليونانى هوميروس . لا يشك مؤرخو الآداب فى اليونانية الآن فى أنها قد وجدت حقاً ، وأثرت فى الشعر القصصى حقاً ، وكان تأثيرها قوياً باقياً ؛ ولكنهم لا يعرفون من أمرها شيئاً يمكن الاطمئنان اليه ، وانما ينظرون الى هذه الأحاديث التى تروى عنه كما ينظرون الى القصص والأساطير لا أكثر ولا أقل . فامرؤ القيس هو الملك الضّلّيل حقاً . نريد أنه الملك الذى لا يعرف عنه شىء يمكن الاطمئنان اليه . هو ضُلُّ بن قُلّ كما يقول أصحاب المعاجم اللغوية . ومن غريب الأمر أن طائفة من الشعر تنسب الى امرئ القيس على أنه قالها حينما كان متنقلا فى القبائل العربية يمدح بها هذه ويهجو تلك ، وتتصل بهذه الأشعار طائفة من الأخبار تبين نزول امرئ القيس فى هذه القبيلة ، والتجاءه الى تلك القبيلة ، وجواره عند فلان ، واستعانته بفلان ، وأن شيئاً مثل هذا يلاحظ فى حياة هوميروس ؛ فهو — فيما يزعم رواة اليونان — قد تنقل فى المدن اليونانية فلقى من بعضها الكرامة والتجلة ، ومن بعضها الاعراض والانصراف . ومؤرخو الآداب اليونانية يفسرون هذه الأحاديث على أنها مظهر من مظاهر التنافس بين المدن اليونانية . كلها يزعم لنفسه أنه ضيّف هوميروس أو نشأه أو أجاره أو عطف عليه .

ونحن نذهب هذا المذهب نفسه فى تفسير هذه الأخبار والأشعار التى تمس تنقل امرئ القيس فى قبائل العرب . فهى محدثة انتحلت حين تنافست القبائل

العربية فى الاسلام وحين أرادت كل قبيلة وكل حى أن تزعم لنفسها من الشرف والفضل أعظم حظ ممكن . وقد أحس القدماء بعض هذا ، فصاحب الاغانى يحدثنا أن القصيدة القافية التى تضاف الى امرىء القيس على أنه قالها يمدح بها السموءل حين لجأ اليه منحولة نحلها دارم بن عقال وهو من ولد السموءل . وأكبر ظننا أن دارم بن عقال لم ينحل القصيدة وحدها وانما نحل القصة كلها وانتحل ما يتصل بها أيضاً : نحل قصة ابن السموءل الذى قتل بمنظر من أبيه حين أبى تسليم أسلحة امرئ القيس ، نحل قصة الأعشى الذى استجار بشريح بن السموءل وقال فيه هذا الشعر المشهور :

شريحُ لا تتركَنّى بعد ما علِقت ... حبـ لَكَ اليوم بعد القدّ أظفارى

قد جُلت ما بين بانقيا الى عَدَنٍ ... وطال فى العجم تَرْدادى وتَسْيارى

فـكان أكرمهـم عهداً وأوثقهم ... مجـدا أبوك بعـرف غير إنـكار

كالغيث ما استمطروه جاد وابلُه ... وفى الشدائد كالمستأسِد الضارى

كن كالسموءل اذ طاف الهمام به ... فى جحفـل كهزيع الليـل جرّار

اذ سامه خطّتَىْ خسف فقال له ... قـل ما تشـاء فإنى سـامع حار

فقال غدرٌ وثُكل أنت بينهما ... فاختـر وما فيهما حظٌ لمختـار

فشكّ غير طويلٍ ثم قال له ... اقتل أسيرك إنى مانع جارى

أنا له خلف إن كنت قاتلَه ... وإن قتلت كريماً غير غوّار

وسوف يُعقبنيه إن ظفرتَ به ... ربٌّ كريمٌ وبيضٌ ذات أطهار

لا سِرُّهن لدينا ذاهب هدرا ... وحافظات اذا استودعن أسرارى

فاختارَ أدراعه كى لا يسب بها ... ولم يكن وعـده فيها بختّـار

ثم كانت هذه القصة المنتحلة سبباً فى انتحال قصة أخرى هى قصة ذهاب

امرئ القيس الى القسطنطينية وما يتصل بها من الأشعار . منتحلة هذه القصيدة الرائية الطويلة التى مطلعها :

سما لك شوقٌ بعد ما كان أقصرا　　وحلّتْ سليمى بطن ظَبى فعَرْعرا

منتحل هذا الشعر الذى قاله امرؤ القيس حين دخل الحمام مع قيصر والذى نتزه هذا الكتاب عن روايته . منتحل هذا الحب الذى يقال إن امرأ القيس أضمره لابنة قيصر . منتحلة هذه الأشعار التى تضاف الى امرئ القيس حين أحس السم وهو قافل من بلاد الروم .

كل هذا منتحل لأنه يفسر هذه الأحاديث التى شاعت ، لتلك الأسباب التى قدمناها .

واذا لم يكن بد من التماس الأدلة الفنية على انتحال هذا الشعر ، فقد نحب أن نعرف كيف زار امرؤ القيس بلاد الروم وخالط قيصر حتى دخل معه الحمام وفتن ابنته ورأى مظاهر الحضارة اليونانية فى قسطنطينية ولم يظهر لذلك أثر ما فى شعره : لم يصف القصر ولم يذكره ، لم يصف كنيسة من كنائس قسطنطينية ، لم يصف هذه الفتاة الأمبراطورية التى فتنها ، لم يصف الروميات ، لم يصف شيئاً ما يمكن أن يكون رومياً حقاً . ثم يكفى أن تقرأ هذا الشعر لتحس فيه الضعف والاضطراب والجهل بالطريق الى قسطنطينية .

ومهما يكن من شىء فان السذاجة وحدها هى التى تعيننا على أن نتصوّر أن شاعراً عربياً قديماً قال هذا الشعر الذى يضاف الى امرئ القيس فى رحلته الى بلاد الروم وقفوله منها .

واذا رأيت معنا أن كل هذا الشعر الذى يتصل بسيرة امرىء القيس إنما هو من عمل القصّاص فقد يصح أن نقف معك وقفة قصيرة عند هذا القسم الثانى

من شعر امرئ القيس وهو الذى لا يفسر سيرته ولا يتصل بها . ولعل أحق هذا الشعر بالعناية قصيدتان اثنتان :

الاولى : قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل

الثانية : ألا انعم صباحاً أيها الطلل البالى

فأما ما عدا هاتين القصيدتين فالضعف فيه ظاهر والاضطراب فيه بين والتكلف والاسفاف فيه يكادان يلمسان باليد . وقد يكون لنا أن نلاحظ قبل كل شىء ملاحظة لا أدرى كيف يتخلص منها أنصار القديم ، وهى أن امرأ القيس — إن صحت أحاديث الرواة — يمنى ، وشعره قرشى اللغة ، لا فرق بينه وبين القرآن فى لفظه وإعرابه وما يتصل بذلك من قواعد الكلام . ونحن نعلم — كما قدمنا — أن لغة اليمن مخالفة كل المخالفة للغة الحجاز ، فكيف نظم الشاعر اليمنى شعره فى لغة أهل الحجاز ؟ بل فى لغة قريش خاصة ؟ سيقولون : نشأ امرؤ القيس فى قبائل عدنان وكان أبوه ملكا على بنى أسد وكانت أمه من بنى تغلب وكان مهلهل خاله ، فليس غريباً أن يصطنع لغة عدنان ويعدل عن لغة اليمن ولكننا نجهل هذا كله ولا نستطيع أن نثبته إلا من طريق هذا الشعر الذى ينسب الى امرئ القيس . ونحن نشك فى هذا الشعر ونصفه بأنه منتحل .

واذاً فنحن ندور : نثبت لغة امرئ القيس التى نشك فيها بشعر امرئ القيس الذى نشك فيه . على أننا أمام مسألة أخرى ليست أقل من هذه المسألة تعقيدا . فنحن لا نعلم ولا نستطيع أن نعلم الآن أكانت لغة قريش هى اللغة السائدة فى البلاد العربية أيام امرئ القيس ؟ وأكبر الظن أنها لم تكن لغة العرب فى ذلك الوقت ، وأنها انما أخذت تسود فى أواسط القرن السادس للمسيح وتمت لها السيادة بظهور الاسلام كما قدمنا .

واذاً فكيف نظم امرؤ القيس اليمنى شعره فى لغة القرآن مع أن هذه اللغة لم تكن سائدة فى العصر الذى عاش فيه امرؤ القيس ؟ وأعجب من هذا أنك لا تجد مطلقاً فى شعر امرىء القيس لفظاً أو أسلوباً أو نحواً من أنحاء القول يدل على أنه يمنى . فمهما يكن امرؤ القيس قد تأثر بلغة عدنان فكيف نستطيع أن نتصور أن لغته الأولى قد محيت من نفسه محواً تاماً ولم يظهر لها أثر ما فى شعره ؟ نظن أن أنصار القديم سيجدون كثيراً من المشقة والعناء ليحلوا هذه المشكلة . ونظن أن اضافة هذا الشعر الى امرئ القيس مستحيلة قبل أن تحل هذه المشكلة .

على أننا نحب أن نسأل عن شيء آخر ؛ فامرؤ القيس ابن أخت مهلهل وكليب ابنى ربيعة — فيما يقولون — ، وأنت تعلم أن قصة طويلة عريضة قد نسجت حول مهلهل وكليب هذين ، هى قصة البسوس وهذه الحرب التى اتصلت أربعين سنة — فيما يقولون القصاص — وأفسدت ما بين القبيلتين الأختين بكر وتغلب . فمن العجيب ألا يشير امرؤ القيس بحرف واحد الى مقتل خاله كليب ، ولا الى بلاء خاله مهلهل ، ولا الى هذه المحن التى أصابت أخواله من بنى تغلب ، ولا الى هذه المآثر التى كانت لأخواله على بنى بكر .

واذاً فأينما وجهت فلن تجد إلا شكا : شكاً فى القصة ، شكا فى اللغة ، شكا فى النسب ، شكا فى الرحلة ، شكا فى الشعر . وهم يريدون بعد هذا أن نؤمن ونطمئن الى كل ما يحدّث به القدماء عن امرئ القيس ! نعم نستطيع أن نؤمن وأن نطمئن لو ان الله قد رزقنا هذا الكسل العقلى الذى يحبب إلى الناس أن يأخذوا بالقديم تجنبا للبحث عن الجديد . ولكن الله لم يرزقنا هذا النوع من الكسل ، فنحن نؤثر عليه تعب الشك ومشقة البحث

وهذا البحث ينتهي بنا الى أن أكثر هذا الشعر الذى يضاف لامرئ القيس ليس من امرئ القيس فى شيء وانما هو محمول عليه حملا ومختلق عليه اختلاقا ، حمل بعضه العرب أنفسهم ، وحمل بعضه الآخر الرواة الذين دوّنوا الشعر فى القرن الثانى للهجرة .

ولننظر فى المعلّقة نفسها ، فلسنا نعرف قصيدة يظهر فيها التكلف والتعمل أكثر مما يظهران فى هذه القصيدة . لا نحفل بقصة تعليق هذه القصائد السبع أو العشر على الكعبة أو فى الدفتر . فما نظن أن أنصار القديم يحفلون بهذه القصة التى نشأت فى عصر متأخر جداً والتى لا ينبئها شيء فى حياة العرب وعنايتهم بالآداب . ولكننا نلاحظ أن القدماء أنفسهم يشكون فى بعض هذه القصيدة فهم يشكون فى صحة هذين البيتين :

ترى بعر الآرام فى عرَصاتها وقيعانها كأنه حبُّ فلفل

كأنى غداة البين يوم تحمَّلوا لدى سَمُرات الحىّ ناقف حنظل

وهم يشكون فى هذه الأبيات :

وقربة أقوام جعلتُ عصامَها على كاهلٍ منى ذلولٍ مرحّل

ووادٍ كجوف العَير قفرٍ قطعتُه به الذئبُ يعوى كالخليع المعيّل

فقلت له لما عوى إنّ شأننا قليلُ الغنى ان كنتَ لمّا تموّل

كلانا اذا ما نال شيئا أفاته ومن يحترث حرثى وحرثك يهزل

وهم بعد هذا يختلفون اختلافا كبيرا فى رواية القصيدة : فى ألفاظها وفى ترتيبها ، ويضعون لفظا مكان لفظ وبيتا مكان بيت . وليس هذا الاختلاف مقصورا على هذه القصيدة ، وانما يتناول الشعر الجاهلىّ كله ، وهو اختلاف شنيع يكفى وحده لحملنا على الشك فى قيمة هذا الشعر . وهو اختلاف قد أعطى

للمستشرقين صورة سيئة كاذبة من الشعر العربى ، نخيل اليهم أنه غير منسّق ولا مؤتلف ، وأن الوحدة لا وجود لها فى القصيدة ، وأن الشخصية الشعرية لا وجود لها فى القصيدة أيضا ، وأنك تستطيع أن تقدم وتؤخر وأن تضيف الى الشاعر شعر غيره دون أن تجد فى ذلك حرجا أو جناحا ما دامت لم تخلّ بالوزن ولا بالقافية .

وقد يكون هذا صحيحا فى الشعر الجاهلى ، لأن كثرة هذا الشعر منتحلة مصطنعة . فأما الشعر الاسلامى الذى صحّت نسبته لقائليه فأنا أتحدى أى ناقد أن يعبث به أقل عبث دون أن يفسده . وأنا أزعم أن وحدة القصيدة فيه بينة ، وأن شخصية الشاعر فيه ليست أقل ظهورا منها فى أى شعر أجنبى . إنما جاء هذا الخطأ من اتخاذ هذا الشعر الجاهلى نموذجا للشعر العربى ؛ مع أن هذا الشعر الجاهلى — كما قدّمنا — لا يمثل شيئا ولا يصلح إلا نموذجا لعبث القصّاص وتكلف الرواة .

ونظن أن أنصار القديم لا يخالفون فى أن هذين البيتين قلقان فى القصيدة وهما :

وليل كموج البحر أرخى سدوله   علىّ بأنواع الهموم ليبتلى
فقلت له لمّا تمطّى بصُلبه   وأردف أعجازا وناء بكلكل

فقد وضع هذان البيتان للدخول على البيت الذى يليهما وهو :

ألا أيها الليل الطويل ألاَ انجلى   بصبح وما الاصباح منك بأمثل

وهذان البيتان أشبه بتكلف المشطّر والمخمّس منهما بأى شىء آخر .

فذا فرغنا من هذا الشعر الذى لا نكاد نختلف فى أنه دخيل فى القصيدة ، فقد نستطيع أن نرد القصيدة الى أجزائها الأولى . وهذه الأجزاء هى : أوّلا

وقوف الشاعر على الدار وما يتصل بذلك من بكاء وإعوال ، ثم ذكره أيام لهوه مع العذارى ، ثم عتابه لصاحبته وما يتصل بذلك من وصف خليلته ، ثم ذكر الليل والاستطراد منه الى الصيد وما يتوسّل به الى الصيد من وصف الفرس ، ثم ذكر البرق وما يتبعه من السيل .

واسرع القول بأن وصف اللهو مع العذارى وما فيه من فحش أشبه بأن يكون من انتحال الفرزدق منه بأن يكون جاهلياً . فالرواة يحدّثوننا أن الفرزدق خرج فى يوم مطير الى ضاحية البصرة فاتبع آثاراً حتى انتهى الى غدير واذا فيه نساء يستحممن ، فقال : ما أشبه هذا اليوم بيوم دارة جُلْجُل ، وولى منصرفاً ؛ فصاح النساء به : يا صاحب البغلة فعاد اليهن فسألنه وعزمن عليه ليحدّثنّهن بحديث دارة جلجل ؛ فقص عليهن قصة امرئ القيس وأنشدهن قوله :

ألاّ ربّ يوم لك منهنّ صالح ولا سيما يوم بدارة جلجل

[الابيات]

والذين يقرءون شعر الفرزدق ويلاحظون فحشه وغلظته وأنه قد ليم على هذا الفحش وعلى هذه الغلظة لا يجدون مشقة فى أن يضيفوا اليه هذه الأبيات ، فهى بشعره أشبه . وكثيراً ما كان القدماء يتحدّثون بمثل هذه الأحاديث يضيفونها الى القدماء وهم ينتحلونها من عند أنفسهم . ومهما يكن من شىء ، فلغة هذه الأبيات كلغة القصيدة كلها عدنانية قرشية يمكن أن تصدر عن شاعر إسلامى اتخذ لغة القرآن لغة أدبية .

أما وصف امرئ القيس لخليلته ، وزيارته إياها ، وتجشّمه ما تجشم الوصول اليها ، وتخوّفها الفضيحة حين رأته ، وخروجها معه وتعفيتها آثارهما بذيل مرطها ؛ وما كان بينهما من لهو ، فهو أشبه بشعر عمر بن أبى ربيعة منه بأى شىء آخر .

فهذا النحو من القصص الغرامى فى الشعر فنّ عمر بن أبى ربيعة قد احتكره احتكاراً ولم ينازعه فيه أحد . ولقد يكون غريباً حقاً أن يسبق امرؤ القيس الى هذا الفنّ ويتخذ فيه هذا الأسلوب ويعرف عنه هذا النحو ، ثم يأتى ابن أبى ربيعة فيقلده فيه ولا يشير أحد من النقاد الى أن ابن أبى ربيعة قد تأثر بامرئ القيس مع أنهم قد أشاروا الى تأثير امرئ القيس فى طائفة من الشعراء فى أنحاء من الوصف . فكيف يمكن أن يكون امرؤ القيس هو منشئ هذا الفن من الغزل الذى عاش عليه ابن أبى ربيعة والذى كوّن شخصية ابن أبى ربيعة الشعرية ولا يعرف له ذلك ؟

وأنت اذا قرأت قصيدة أو قصيدتين من شعر ابن أبى ربيعة لم تكد تشك فى أن هذا الفن فنه ابتكره ابتكاراً واستغله استغلالا قوياً ، وعرفت العرب له هذا . وقل مثل هذا فى هذا القصص الغرامى الذى تجده فى قصيدة امرئ القيس الأخرى : « ألا انعم صباحاً أيها الطلل البالى » . ففى هذا القصص الفاحش فن ابن أبى ربيعة وروح الفرزدق . ونحن نرجح إذاً أن هذا النوع من الغزل انما أضيف الى امرئ القيس ، أضافه رواة متأثرون بهذين الشاعرين الاسلاميين .

بقى الوصف ، ولا سيما وصف الفرس والصيد . ولكننا نقف فيه موقف التردد أيضاً . واللغة هى التى تضطرنا الى هذا الموقف . فالظاهر أن امرأ القيس كان قد نبغ فى وصف الخيل والصيد والسيل والمطر . والظاهر أنه قد استحدث فى ذلك أشياء كثيرة لم تكن مألوفة من قبل . ولكن أقال هذه الأشياء فى هذا الشعر الذى بين أيدينا أم قالها فى شعر آخر ضاع وذهب به الزمان ولم يبق منه إلا الذكر وإلا جملٌ مقتضبة أخذها الرواة فنظموها فى شعر محدَث نسقوه ولفقوه وأضافوه الى شاعرنا القديم ؟ هذا مذهبنا الذى نرجحه . فنحن نقبل أن امرأ

القيس هو أول من قيد الأوابد ، وشبه الخيل بالعصى والعقبان وما الى ذلك ، ولكننا نشك أعظم الشك فى أن يكون قد قال هذه الأبيات التى يرويها الرواة . وأكبر الظن أن هذا الوصف الذى نجده فى المعلقة وفى اللامية الأخرى فيه شىء من ريح امرئ القيس ، ولكن من ريحه ليس غير .

هنالك قصيدة ثالثة نجزم نحن بأنها منتحلة انتحالا . وهى القصيدة البائية التى يقال إن امرأ القيس أنشأها يخاصم بها عَلْقمة بن عَبَدَة الفحل ، وأن أم جندب زوج امرئ القيس قد غلّبت علقمة على زوجها . وأنت تجد القصيدتين فى ديوان امرئ القيس وديوان علقمة . فأما قصيدة امرئ القيس فمطلعها :

خليلى مُرّا بى على أم جندب   نقض لُبانات الفؤاد المعذّب

وأما قصيدة علقمة فمطلعها :

ذهبت من الهجران فى كل مذهبِ   ولم يك حقًّا كلُّ هذا التجنب

ويكفى أن تقرأ هذين البيتين لتحس فيهما رقة إسلامية ظاهرة . على أن هذين الشاعرين قد تواردا على معان كثيرة بل على ألفاظ كثيرة بل على أبيات كثيرة تجدها بنصها فى القصيدتين معا ، وعلى أن البيت الذى يضاف الى علقمة و به ربح القضية يروى لامرىء القيس ، وهو :

فأدركهن ثانياً من عِنانه   يمر كمر الرائح المتحلب

والبيت الذى خسر به امرؤ القيس القضية يروى لعلقمة وهو :

فللسوطِ أُلهوبٌ وللساق درّةٌ   وللزجر منه وقعُ أهوجَ مِنعب

وأنت تستطيع أن تقرأ القصيدتين دون أن تجد فيهما فرقا بين شخصية الشاعرين ، بل أنت لا تجد فيهما شخصية ما ، وانما تحس أنك تقرأ كلاما غريبا منظوما فى جمع ما يمكن جمعه من وصف الفرس جملة وتفصيلا . وأكبر الظن

أن علقمة لم يفاخر امرأ القيس ، وأن أم جندب لم تحكم بينهما ، وأن القصيدتين ليستا من الجاهليـة فى شىء ، وانما هما صنع عالم من علماء اللغة لسبب من تلك الاسباب التى أشرنا فى الكتاب الماضى الى أنها كانت تحمل علماء اللغة على الانتحال . وكان أبو عبيدة والأصمعى يتنافسان فى العلم بالخيل ووصف العرب إياها : أيهما أقدر عليه وأحذق به . وما نظن إلا أن هاتين القصيدتين وأمثالها أثر من آثار هذا النحو من التنافس بين العلماء من أهل الامصار الإسلامية المختلفة .

وهنا وقفة أخرى لا بد منها . ذلك أن امرأ القيس لا يذكر وحده وانما يذكر معه من الشعراء علقمة — كما رأيت — وعبيد بن الابرص . فأما علقمة فلا يكاد الرواة يذكرون عنه شيئاً إلا مفاخرته لامرئ القيس ومدحه ملكا من ملوك غسان ببائيته التى مطلعها :

طحا بكَ قلبٌ للحسان طروبُ بُعَيْدَ الشباب عصرَحانَ مشيبُ

وإلا أنه كان يتردد على قريش ويناشدها شعره ، وإلا أنه مات بعد ظهور الاسلام أى فى عصر متأخر جداً بالقياس الى امرئ القيس الذى مهما يتأخر فقد مات قبل مولد النبى ، والذى نرى نحن أنه عاش قبل القرن السادس وربما عاش قبل القرن الخامس أيضا .

وأما عبيد فقد التمسنا فى سيرته وما يضاف اليه من الشعر ما يعيننا على إثبات شخصية امرئ القيس وشعره فكانت النتيجة محزنة جداً . ذلك أنها انتهت بنا الى أن نقف من عبيد وشعره نفس الموقف الذى وقفناه من امرئ القيس وشعره وليس علينا فى ذلك ذنب ؛ فالرواة لا يحدثوننا عن عبيد بشىء يقبل التصديق . انما عبيد عند الرواة والقصاص شخص من أصحاب الخوارق والكرامات . كان

صديقا للجن والسماء معا ، عُمِّر عمرا طويلا يصلون به الى ثلاثة قرون ومات ميتة منكرة : قتله النعمان بن المنذر أو المنذر بن ماء السماء في يوم بؤسه . والرواة يعرفون شيطان عبيد . واسم هذا الشيطان هبيد ، وقد حاول بعضهم أن يرسل هذا المثل : « لولا هبيد ما كان عبيد » . وقد رووا لهبيد هذا شعرا وزعموا أنه أراد أن يلهم الشعر ناسا غير عبيد فلم يوفق . ولعبيد مع الجن أحاديث لا تخلو من لذة وعجب . ولكن كل ما تقرأ من أخبار عبيد لا يعطينا من شخصيته شيئاً ولا يبعث الاطمئنان إلا في أنفس العامة أو أشباه العامة .

فأما شعر عبيد فليس أشد من شخصيته وضوحا . فالرواة يحدثوننا بأنه مضطرب ضائع . وابن سلام يحدثنا في موضع من كتابه « طبقات الشعراء » أنه لم يبق من شعر عبيد وطرفة إلا قصائد بقدر عشر ، ولكنه يحدثنا في موضع آخر أنه لا يعرف له إلا قوله :

أقفر من أهله ملحوبُ فالقُطَبِيّاتُ فالذَّنوب

ثم يقول ابن سلام : ولا أدرى ما بعد ذلك ، ولكن رواة آخرين يروون هذه القصيدة كاملة ويروون له شعراً آخر في هجاء امرئ القيس ومعارضته ، وفي استعطاف حُجْر على بني أسد . ويكفي أن تقرأ هذه القصيدة التي قدمنا مطلعها لتجزم بأنها منتحلة لا أصل لها . وحسبك أنه يثبت فيها وحدانية الله وعلمه على نحو ما يثبتهما القرآن فيقول :

والله ليس له شريكٌ عَلاَّمُ ما أخفت القلوبُ

فأما شعره الآخر الذي عارض فيه امرأ القيس وهجا فيه كندة فلا حظّ له من صحة فيما نعتقد . وذلك أن فيه إسفافا وضعفا وسهولة في اللفظ والاسلوب لا يمكن أن تضاف الى شاعر قديم . ويكفي أن تقرأ هذه القصيدة التي أولها :

يا ذا المخوفنا بقتـ ل أبيه إذلالا وحينا
أزعمت أنك قد قتلـ ت سراتنا كذبا ومينا

لتعرف أنها من عمل القصّاص ، وأن هذا الشعر وأشباهه انما هو من أثر التنافس بين العصبية اليمنية والمضرية .

ولولا أننا نؤثر الايجاز ونحرص عليه لروينا لك هذا الشعر ووضعنا يدك على مواضع التوليد فيه ؛ ولكن الرجوع الى هذا الشعر يسير والحكم عليه أيسر. واذاً فكل شعر امرئ القيس الذى يتصل بشعر عبيد هذا منحول أيضا كشعر عبيد .

وقد رأيت من هذه الالمامة القصيرة بهؤلاء الشعراء الثلاثة : (امرئ القيس وعبيد وعلقمة) أن الصحيح من شعرهم لا يكاد يذكر وأن الكثرة المطلقة من هذا الشعر مصنوعة لا تثبت شيئاً ولا تنفى شيئاً بالقياس الى العصر الجاهلى ؛ لا نستثنى من ذلك الا قصيدتين اثنتين لعلقمة :

الأولى : « طحا بك قلبٌ للحسان طروبُ »

والثانية : « هل ما علمت وما استودعت مكتوم »

فقد يمكن أن يكون لهاتين القصيدتين نصيب من الصحة مع شىء من التحفظ فى بعض أبيات القصيدة الثانية . ولكن صحة هاتين القصيدتين لا تمس رأينا فى الشعر الجاهلى ؛ فقد رأيت أن علقمة متأخر العصر جدا ، وأنه مات بعد ظهور الاسلام ، ورأيت أيضا أنه كان يأتى قريشا ويعرض عليها شعره . على أننا احتفظنا لأنفسنا بالشك فى بعض أبيات القصيدة الثانية يظهر فيها التوليد، وهى هذه الابيات التى يذهب فيها الشاعر مذهب الحكمة وضرب المثل .

٤

عمرو بن قميئة — مهلهل — جليلة

وشاعران آخران يتصل ذكرهما بذكر امرئ القيس . كان أحدهما — فيما يقول الرواة — صديقاً له ، صحبه فى رحلته فى قسطنطينية ، ولم يعد من هذه الرحلة كما لم يعد امرؤ القيس ، وهو عمرو بن قميئة . وكان الآخر خال امرئ القيس — فيما يقول الرواة — وهو مهلهل بن ربيعة .

ولا بد من وقفة قصيرة عند هذين الشاعرين فسترى بعد قليل من التفكير أن حياتهما ليست أوضح ولا أثبت من حياة امرئ القيس وعبيد ، وأن شعرهما ليس أصح ولا أصدق من شعر امرئ القيس وعبيد .

ولنلاحظ قبل كل شيء أن بين امرئ القيس وعمرو بن قميئة شبهاً غريباً ؛ فقد كان امرؤ القيس يسمى الملك الضليل . وفسرنا نحن هذا الاسم تفسيراً غير الذى اتفق عليه الرواة وأصحاب اللغة ، فقلنا إنه الملك المجهول الذى لا يعرف عنه شيء قلنا إنه ضُلُّ بن قُلّ . وكانت العرب تسمى عمرو بن قميئة عمراً الضائع . فأما المتأخرون من الرواة بعد الاسلام فقد التمسوا لهذه التسمية تفسيراً فوجدوه فى سهولة ويسر ، أليس قد رحل مع امرئ القيس فى القسطنطينية ؟ أليس قد مات فى هذه الرحلة ؟ فهو اذاً عمرو الضائع ، لأنه ضاع فى غير قصد ولا وجه . أما نحن فنفسر هذا الاسم كما فسرنا اسم امرئ القيس ، ونرى أن عمرو بن قميئة ضاع كما ضاع امرؤ القيس من الذاكرة ، ولم يعرف من أمره شيء إلا اسمه هذا كما لم يعرف من أمر امرئ القيس ولا من أمر عبيد إلا اسمهما ، ووضعت له قصة كما

وضعت لكل من صاحبيه قصة ، وحمل عليه شعر كما حمل على صاحبيه الشعر أيضاً .

قال الرواة : إن ابن قميئة عُمّر طويلا وعرف امرأ القيس وقد انتهت به السن الى الهرم ، ولكن امرأ القيس أحبه واستصحبه فى رحلته رغم سنه . قال ابن سلام : إن بنى أُقَيْش كانوا يدّعون بعض شعر امرئ القيس لعمرو بن قميئة وليس هذا بشىء . وفى الحق أن هذا ليس بشىء ؛ فان هذا الشعر لا يمكن أن يكون لعمرو بن قميئة كما لا يمكن أن يكون لامرئ القيس فهو شعر محدَث محمول .

واذا كان عمرو بن قميئة لم يعرف امرأ القيس ، إلا بعد أن تقدّمت به السنّ وأدركه الهرم فيجب أن يكون قد قال الشعر قبل امرئ القيس الذى لم تتقدم به السنّ . والرواة يزعمون أن ابن قميئة قال الشعر فى شبابه الأوّل . وإذاً فليس امرؤ القيس هو أوّل من فتح للناس باب الشعر . ولكن مالنا نقف عند شىء كهذا والرواة يضطربون فيه اضطراباً شديداً ؟ فهم يزعمون أن أوّل من قصّد القصائد مهلهل بن ربيعة خال امرئ القيس . وكان امرأ القيس انما جاءه الشعر من قِبَل أمّه ومعنى ذلك أن الشعر عدنانى لا قحطانى . ومن هنا نشأت نظرية أخرى تزعم أن الشعر يمانى كله ، بدئ بامرئ القيس فى الجاهلية وختم بأبى نُوَاس فى الاسلام . فأنت ترى أنا حين نقف عند مسألة كهذه لا نتجاوز العصبية بين عدنان وقحطان . ولكن سترى أكثر من هذا بعد قليل .

قصة عمرو بن قميئة التى يرويها الرواة ليست شيئاً قيما ، وانما هى حديث كغيره من الأحاديث ؛ فهم يزعمون أن أباه توفى عنه طفلا فكفله عمه ؛ ونشأ عمرو جميلا وضىء الطلعة فكَلِفت به امرأة عمه وكتمت ذلك حتى اذا غاب زوجها لأمر من أموره أرسلت الى الفتى ، فلما جاء دعته الى نفسها ، فامتنع وفاء لعمه

وامتناعاً عن منكر الأمر، وانصرف . ولكنها حنقت عليه وأقمت على أثره جفنة، حتى اذا عاد زوجها أظهرت الغضب والغيظ وقصّت على زوجها الأمر وكشفت عن الأثر؛ فغضب الرجل على ابن أخيه . وهنا يختلف الرواة، فمنهم من يزعم أنه همّ بقتله، فهرب الى الحيرة، ومنهم من يزعم أنه أعرض عنه . ومهما يكن من شئ فقد اعتذر الشاب الى عمه فى شعر نروى لك منه طرفاً لتلمس بيدك ما فيه من سهولة ولين وتوليد :

خليلىّ لا تستعجلا أن تزوّدا ... وأن تجمعا شملى وتنتظرا غدا

فما لَبَثى يوماً بسائق مغنم ... ولا سرعتى يوماً بسائقة الرّدَى

وإن تنظرانى اليوم أقضِ لُبانةً ... وتستوجبا منّا علىّ وتحمدا

لعمرك ما نفس بجدّ رشيدةٌ ... تؤامرنى سوءا لأصرم مرثدا

وإن ظهرت منى قوارصُ جمّةٌ ... وأفرغ من لومى مرارا وأصعدا

على غير جُرم أن أكون جنيته ... سوى قول باغ كادنى متجهّدا

لعمرى لنعم المرء تدعو بخلّة ... اذا ما المنادى فى المقامة ندّدا

عظيم رماد القدر لا متعبّس ... ولا مؤيس منها اذا هو أوقدا

وإن صرّحت كحلٌ وهبّتْ عريّةٌ ... من الريح لم تترك من المال مرقدا

صبرت على وطء الموالى وخطبهم ... اذا ضنّ ذو القربى عليهم وأخمدا

ولم يحم حُرْم الحى إلا محافظٌ ... كريم المحيّا ماجد غير أحردا

ونظن أن النظر فى هذه القصة وفى هذه القصيدة يكفى ليقنع القارئ بأننا إمام شئ منتحل متكلف لاحظ له من صدق . وليس خيراً من هذه القصيدة هذا الشعر الذى يقال إن عمروا بن قميئة أنشده لما تقدّمت به السنّ يصف به هرمه وضعفه . ولعله قاله قبل أن يرتحل مع امرئ القيس الى بلاد الروم . و يزعم

الشعبى ، أو من روى عن الشعبى أن عبد الملك بن مروان تمثل به فى علته التى مات فيها . وهو :

كأنى وقد جاوزتُ تسعين حِجّةً خلعتُ بها عنى عِنانَ لجامى
على الراحتينِ مرّةً وعلى العصا أنوء ثلاثاً بعدهن قيامى
رمتنى بناتُ الدهر من حيث لا أرى فما بال من يُرْمَى وليس برام
فلو أنّ ما أُرْمَى بنبل رميتها ولكنما أُرْمَى بغير سهام
اذا ما رآنى الناس قالوا ألم يكن حديثاً جديد البرى غير كَهام
وأفنى وما أُفْنِى من الدهر ليلة وما يُفنى ما أفنيت سلك نظامى
وأهلكنى تأميل يومٍ وليلةٍ وتأميلُ عامٍ بعد ذاك وعام

فنحن نستطيع بعد هذا أن نضيف عمرو بن قميئة الى صاحبيه الضائعين . (عبيد وامرئ القيس) ، وأن ننتقل الى مهلهل ، لنرى ماذا يمكن أن يثبت لنا من أمره وشعره

فأما أمره فنظن أنه يسير لا سبيل الى الاختلاف فيه . فيجب أن نبلغ من السذاجة حظاً غير قليل لنسلم بما كان يتحدث به الرواة من أمر هذه القصة الطويلة العريضة : قصة البسوس . ونظن أن الاتفاق يسير على أن هذه القصة قد طوّلت ونمّيت وعظم أمرها فى الاسلام حين اشتد التنافس بين ربيعة ومضر من ناحية ، و بين بَكْر وتَغْلِب من ناحية أخرى . وليس مهلهل فى حقيقة الأمر إلا بطل هذه القصة ، فقد عظم أمره وارتفع شأنه بمقدار ما نميت هذه القصة وطُوّل فيها . ولسنا ننكر أن خصومة عنيفة كانت بين القبيلتين الشقيقتين بكر وتغلب فى العصور الجاهلية القديمة ، وأن هذه الخصومة قد انتهت الى حروب سفكت فيها الدماء وكثرت فيها القتلى ؛ ولكن أسباب هذه الخصومة ومظاهرها

وأعراضها وآثارها الأدبية قد ذهبت كلها ولم يبق منها إلا ذكرى ضئيلة تناولها القصاص فاستغلّوها استغلالا قوياً ، ووجدت بكر وتغلب وربيعة كلها حاجتها فى هذا الاستغلال . ولم لا ؟ ألم تكن النبوّة والخلافة ومظاهر الشرف كلها لمضر فى الاسلام ؟ وكيف يستطيع العرب من ربيعة أن يؤمنوا لمضر بهذه السيادة وهذا المجد دون أن يثبتوا لأنفسهم فى قديم العهد على أقل تقدير مجداً وشرفاً وسيادة ؟ وقد فعلوا : فزعموا أنهم كانوا سادة العرب من عدنان فى الجاهلية : كان منهم الملوك والسادة ، وكان منهم الذين ذادوا القحطانية عن ولد عدنان ، وكان منهم الذين قاوموا طغيان اللخميين فى العراق والغسّانيين فى الشأم ، وكان منهم الذين هزموا جيوش كسرى فى يوم ذى قار . لمضر إذاً حديث العرب بعد الاسلام ، ولربيعة قديم العرب قبل الاسلام . فاذا لاحظت الى هذا ما كان من الخصومة الفعلية بين ربيعة ومضر أيام بنى أمية وما كان من الخصومة الأدبية بين جرير شاعر مضر الذى يقول :

إنّ الذى حرم المكارمَ تَغْلِباً ... جعل النبوةَ والخلافة فينا
هـذا ابن عمى فى دِمَشْقَ خليفة ... لو شئتُ ساقكُمُ الىّ قطينا

وبين الأخطل الذى يقول :

أبنى كُلَيْبٍ إنّ عَمَّىَّ اللّذا ... قتلا الملوكَ وفككا الأغلالا

نقول اذا لاحظت كل هذه الخصومات لم يصعب عليك أن تتصوّر كثرة الانتحال فى القصص والشعر حول ربيعة عامّة وحول هاتين القبيلتين من ربيعة خاصة ، وهما بكر وتغلب . على أن بعض الرواة كانوا يظهرون كثيراً من الشك فيما كانت تتحدّث به بكر وتغلب من أمر هذه الحروب .

ومهما يكن من شيء فليست شخصية مهلهل بأوضح من شخصية امرئ القيس أو عبيد أو عمرو بن قميئة ؛ وانما تركت لنا قصة البسوس منه صورة هي الى الأساطير أقرب منها الى أي شيء آخر . ومن هنا قال ابن سلاّم إن العرب كانت ترى أن مهلهلا كان يتكثر ويدعى فى شعره أكثر مما يعمل . والحق أن مهلهلا لم يتكثر ولم يدَّعى شيئاً ، وانما تكثرت تغلب فى الاسلام ونحلته ما لم يقل . ولم تكتف بهذا الانتحال بل زعمت أنه أوّل من قصّد القصيد وأطال الشعر ، ثم أحسّت ما نحس الآن أو أحسه الرواة أنفسهم وهو أن فى هـذا الشعر اضطراباً واختلاطاً ، فزعمت ، أو زعم الرواة ، أنه لهـذا الاضطراب والاختلاط سمى مهلهلا ، لأنه هلهل الشعر . والهلهلة الاضطراب . ويستشهد ابن سلاّم على هذا بقول النابغة :

أتاك بقول هَلْهَلِ النسج كاذبِ

وليس من شك فى أن شعر مهلهل مضطرب ، فيه هلهلة واختلاط . ولكننا نستطيع أن نجد هذه الهلهلة نفسها فى شعر امرئ القيس وعبيد وابن قميئة وكثير غيرهم من شعراء العصر الجاهلى ؛ فقد كانوا جميعاً مهلهلا إذاً .

غير أننا لا نستطيع أن نطمئن الى أن يهلهل شعراء الجـاهلية جميعاً الشعر بحيث يصبح لـكل واحد منهم شخصيات شعرية مختلفة تتفاوت فى القوّة والضعف وفى الشـدّة واللين وفى الإغراب والسهولة . وإذاً فمن الذى هلهل الشعر ؟ هلهله الذين وضعوه من القصاص والمنتحلين وأصحاب التنافس والخصومة بعد الإسلام .

ويحسن أن نظهرك على شيء من شعر مهلهل لترى كما نرى أنه لا يمكن أن

يكون أقدم شعر قالته العرب :

أليلتنا بذى حُسُم أنيرى اذا أنت انقضيت فلا تحورى
فان يك بالذنائب طال ليلى فقد أبكى من الليل القصير
فلو نُبش المقابرُ عن كُلَيْب لأُخبر بالذنائب أىّ زير
ويوم الشعثمين اقرّ عيناً ، وكيف لقاء مَنْ تحت القبور
على أنى تركت بواردات بُجَيْراً فى دم مثل العبير
هتكت به بيوت بنى عُباد وبعض الغشم أشفى للصدور
على أن ليس يوفى من كليب اذا برزت مخبَّأة الخدور
وهمَّام بن مُرَّةَ قد تركنا عليه القَشْعمان من النسور
ينوء بصدره والرمح فيه ويخلجه خِدَبٌّ كالبعير
فلولا الريح أُسمعُ مَنْ بحُجْرٍ صليلَ البيض تُقرع بالذكور
فدى لبنى شقيقة يوم جاءوا كأُسد الغاب لجّت فى الزئير
كأن رماحهم أشطانُ بئر بعيد بين جاليها جَرور
غداة كأننا وبنى أبينا بجنب عُنَيْزة رَحَيا مُدير
تظلُّ الخيل عاكفةً عليهم كأنّ الخيل تُرْحَضُ فى غدير

أليس يقع من نفسك موقع الدهش أن يستقيم وزن هذا الشعر ويطّرد قافيه وأن يلائم قواعد النحو وأساليب النظم لا يشذ فى شىء ولا يظهر عليه شىء من أعراض القدم أو مما يدل على أن صاحبه هو أول من قصّد القصيد وطول الشعر ؟

أليس يقع فى نفسك هذا كله موقع الدهش حين تلاحظ معه سهولة اللفظ

ولينه وإسفاف الشاعر فيه الى حيث لا تشك أنه رجل من الذين لا يقدرون إلا على مبتذل اللفظ وسُوقيّه ؟

ولكننا لا نريد أن نترك مهلهلا هذا دون أن نضيف اليه امرأة أخيه جليلة التي رثت كليبا — فيما يقول الرواة — بشعر لا ندرى أيستطيع شاعر أو شاعرة فى هذا العصر الحديث أن يأتى بأشدّ منه سهولة ولينا وابتذالا ، مع أننا نقرأ للخنساء وليلى الأخيليـة شعراً فيه من قوة المتن وشدة الأَسْر ما يعطينا صورة صادقة للمرأة العربية البدوية . قالت جليلة :

يا ابنـة الأقوام إن شئت فلا تعجَلى باللوم حتى تسـألى
فاذا أنت تبينت الذى يوجبُ اللومَ فلُومى واعذُلى
إن تكن اخت امرئ ليمت على شَفَقٍ منها عليـه فافعلى
جلّ عنـدى فعل جسّاس فيا حسرتى عما انجلى أو ينجلى
فعل جسّاس على وجدى به قاصم ظهرى ومُدْن أجلى
يا قتيـلا قوّض الدهر به سقفَ بيتَىَّ جميعاً من عل
هدم البيت الذى استحدثته وانثنى فى هدم بيتى الأوّل
ورمانى قتله من كَثَبٍ رمية المُصْمَى به المستأصَل
يانسـائى دونكنّ اليوم قد خصّنى الدهر برزء معضِل
خصّنى قتـل كليب بلظى من ورائى ولظى مستقبلى
ليس من يبكى ليوميه كمن إنما يبكى ليوم ينجلى

وقد أعرضنا فى كل هذه الأحاديث عن اسجاع ما نظن أن أحدا يرتاب فى أنها مصنوعة متكلفة . ونعتقد أن قراءة هذا الشعر الذى رويناه تكفى لنضيف

فى غير مشقة مهلهلا وامرأة أخيه الى ابن أخته امرئ القيس .

وقد فرغنا من امرئ القيس ومن يتصل به من الشعراء ولكننا لم نفرغ من الشعراء أنفسهم ؛ فلا بدّ من وقفات أخرى قصيرة عند طائفة منهم . وستثبت لك هذه الوقفات أننا لسنا غلاة ولا مسرفين إن خشينا ألا يقتصر الشك على امرئ القيس وشعره .

٥

عمرو بن كُلْثوم — الحارث بن حِلِّزة

ونحن حين ندع مهلهلا وامرأة أخيه الى هذين الشاعرين من أصحاب المعلقات لا نتجاوز ربيعة بل لا نتجاوز هذين الحيين من ربيعة وهما حيًا بكر وتغلب . فعمرو بن كلثوم تغلبي ، وهو فى عرف الرواة لسان تغلب الناطق ، هو الذى سجل مفاخرها وأشاد بذكرها فى شعره ، أو بعبارة أدق : فى قصيدته التى تروى بين المعلقات . وقد كان — فيما يقول الرواة — بطلا من أبطال تغلب ورث القوّة والأيد وشدّة البأس وإباء الضيم عن جدّه مهلهل ؛ فقد كانت أمه ليلى بنت مهلهل .

وقد أحيط عمرو بن كلثوم فى مولده ونشأته بل فى مولد أمه بطائفة من الأساطير لا يشك أشدّ الناس سذاجة فى أنها لون من ألوان العبث والانتحال :

زعموا أن مهلهلا لما ولدت له ليلى أمر بوأدها فأخفتها أمها ، ثم نام فأتاه آت وتنبأ له بأن ابنته هذه ستلد ابنا يكون له شأن ، فلما أصبح سأل عن ابنته فقيل وُئدت فكذب وألح فأظهرت له فأمر باحسان غذائها . ثم تزوّجت كلثوما فما زالت ترى فيما يرى النائم من يأتيها فيخبرها عن ابنها بالأعاجيب حتى ولدته ونشأته . قالوا وقد ساد عمرو بن كلثوم قومه ولما يتجاوز الخامسة عشرة .

فكل هذه الأحاديث التى نشير اليها إشارة ، تدل على أن عمرو بن كلثوم قد أحيط بطائفة من الاساطير جعلته الى أبطال القصص أقرب منه الى أشخاص التاريخ . ومع ذلك فقد يظهر أنه وجد حقا ، وقد يظهر أنه على خلاف من قدمنا

ذكرهم من الشعراء . وقد أعقب ؛ فصاحب الأغاني يحدثنا بأن له عقبا كان باقيا الى أيامه .

وسواء أكان عمرو بن كلثوم شخصا من أشخاص التاريخ أم بطلا من أبطال القصص ، فان القصيدة التي تنسب اليه لا يمكن أن تكون جاهلية أو لا يمكن أن تكون كثرتها جاهلية . وهل نستطيع قبل كل شيء أن نطمئن الى ما يتحدث به الرواة من أن عمرو بن كلثوم قتل ملكا من ملوك الحيرة هو عمرو ابن هند المشهور ، وذلك حين بغى عمرو بن هند هذا وانتهى به الطغيان الى أن طمع في أن تستخدم أمه ليلى بنت مهلهل أم عمرو هذا ؟ قال الرواة : فطلبت هند أم الملك الى ليلى بنت مهلهل أن تناولها طبقاً ؛ فأجابتها ليلى : لتقم صاحبة الحاجة الى حاجتها ؛ فألحت هند ؛ فصاحت ليلى : وَاذُلاه يا لَتغلب ! وكان ابنها عمرو في قبة الملك فسمع دعاءها فوثب الى سيف معلق فضرب به الملك ، ونهضت بنو تغلب فنهبوا قبة الملك وعادوا الى باديتهم .

غير أن النص التاريخي الذي يثبت هذه القصة لم يصل الينا بعد . وهل من المعقول أن يقتل ملك الحيرة هذه القتلة ويقف الأمر عند هذا الحد بين آل المنذر وبني تغلب من ناحية و بين ملوك الفرس وأهل البادية من ناحية أخرى ؟ أليس هذا لوناً من الأحاديث التي كان يتحدث بها القصاص يستمدونها من حاجة العرب الى المفاخرة والتنافس ؟ بلى ! وقصيدة عمرو بن كلثوم نفسها نوع من هذا الشعر الذي كان ينتحل مع هذه الأحاديث . وأنت اذا قرأت هذه القصيدة رأيت أن مهلهلا لم يكن يتكثر وحده وإنما أورث التكثر والكذب سبطه عمرو بن كلثوم ؛ فلسنا نعرف كلمة تضاف الى الجاهليين وفيها من الاسراف والغلو ما في كلمة عمرو بن كلثوم هذه . على أن رأي الرواة فيها يشبه رأيهم في

معلقة امرئ القيس ؛ فهم يشكون فى بعضها وهم يختلفون فى الأبيات الأولى منها : أقالها عمرو بن كلثوم أم قالها عمرو بن عدىّ ابن أخت جَذيمة الأبرش ؟ فأما الذين يضيفون هذه الأبيات لعمرو بن كلثوم فيرون أن مطلع القصيدة :

ألا هُبى بصحنك فاصبحينا

وأما الآخرون فيرون أن مطلعها :

قِفى قبل التفرّق يا ظعينا

وأولئك وهؤلاء لا يختلفون فى إنطاق عمرو بن عدى بالبيتين :

صددتِ الكأس عنا أمَّ عمرو ‏ ‏ ‏ وكان الكأس مجراها اليمينا
وما شَرُّ الثلاثةِ أم عمرو ‏ ‏ ‏ بصاحبك الذى لا تصبحينا

وأنت حين تمضى فى القصيدة ترى فيها أبياتاً مكررة تقع فى وسط القصيدة وفى آخرها . ولكن هذا النحو من الاضطراب مشترك فى أكثر الشعر الجاهلى مصدره اختلاف الروايات . فاذا قرأت القصيدة نفسها فستجد فيها لفظاً سهلا لا يخلو من جزالة ، وستجد فيها معانى حساناً وفخراً لا بأس به لولا أن الشاعر يسرف فيه من حين الى حين إسرافاً ينتهى به الى السخف كقوله :

اذا بلغ الرضيعُ لنا فطاماً ‏ ‏ ‏ تخِرُّ له الجبابر ساجدينا

وستجد فيها أبياتاً تمثل إباء البدوى للضيم واعتزازه بقوته و بأسه كقوله :

أَلاَ لا يجهلَنْ أحدٌ علينا ‏ ‏ ‏ فنجهلَ فوق جهل الجاهلينا

قلت إن هذا البيت يمثل إباء البدوى للضيم . ولكنى أسرع فأقول إنه لا يمثل سلامة الطبع البدوى و إعراضه عن تكرار الحروف الى هذا الحد الممل :

ألا لا يجهلن أحد علينا ‏ ‏ ‏ فنجهل فوق جهل الجاهلينا

فقد كثرت هذه الجيمات والهاءات واللامات واشتد هذا الجهل حتى مُلّ .
وهم يحملون على الأعشى بيتاً فيه مثل هذا النوع من التعسف . ولكننا نشك فى
صحة هذا البيت الذى يضاف الى الأعشى .

ومهما يكن من شىء ، فن فى قصيدة ابن كلثوم هذه من رقة اللفظ وسهولته
ما يجعل فهمها يسيراً على أقل الناس حظاً من العلم باللغة العربية فى هذا العصر
الذى نحن فيه . وما هكذا كانت تتحدث العرب فى منتصف القرن السادس
للمسيح وقبل ظهور الاسلام بما يقرب من نصف قرن . وما هكذا كانت تتحدث
ربيعة خاصة فى هذا العصر الذى لم تسد فيه لغة مضر ولم تصبح فيه لغة الشعر .
بل ما هكذا كان يتحدث الأخطل التغلبى الذى عاش فى العصر الأموى أى
بعد ابن كلثوم بنحو قرن . واقرأ هذه الأبيات وحدثنى أتطمئن الى جاهليتها :

قِفى قبل التفرق ياظعينا ... نخبّرْكِ اليقين وتخبرينا
قفى نسألْكِ هل أحدثتِ صَرماً ... لوَشْكِ البين أم خنتِ الأمينا
بيوم كريهة ضرباً وطعناً ... أقر به مواليك العيونا
وإن غداً وإن اليوم رهن ... وبعد غد بما لا تعلمينا
تُريكَ اذا دخلتَ على خلاءٍ ... وقد أمنت عيونَ الكاشحين
ذراعَىْ عَيْطل أدماء بكر ... هجان اللون لم تقرأ جنينا
وثدياً مثل حُقّ العاج رَخْصاً ... حَصاناً من أكف اللامسينا
ومَتْنَىْ لَدْنةٍ سَمَقت وطالت ... روادفها تنوء بما ولينا
ومأكَمَةً يضيق الباب عنها ... وكشحاً قد جننت به جنونا
وسارِيَتَىْ بَلَنْطٍ أو رُخام ... برنّ خشاش حليهما رنينا

واقرأ هذه الأبيات أيضاً :

ألا لا يعلم الأقوام أنّا تضعضعنا وأنا قد ونينا
ألا لا يجهلنْ أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا
بأى مشيئة عمْرو بن هند نكون لَقَيْلكم فيها قطينا
بأى مشيئة عمرو بن هند تُطيع بنا الوشاةَ وتزدرينا
تَهَدَّدْنا وأوعِدْنا رويداً متى كنا لأمك مقتوينا
فانَّ قناتَنا ياعمرو أعيت على الأعداءِ قبلك أن تلينا

وهذه الابيات :

ونحن التاركون لما سخطنا ونحن الآخذون لما رضينا
وكنا الأيمنينَ اذا التقينا وكان الأيسرين بنو أبينا
فصالوا صولةً فيمن يليهم وصُلْنا صولة فيمن يلينا
فآبُوا بالنهاب وبالسبايا وأبنا بالملوك مُصَفَّدينا
اليكم يا بنى بكر اليكم ألمَّا تعرفوا منا اليقينا

وهذه الأبيات وقارن بينها و بين الأبيات الأخيرة :

وقد علم القبائل من مَعَد اذا قُبَبٌ بأبطحها بُنينا
بأنا المطعمون اذا قدَرنا وأنّا المهلكون اذا ابتُلينا
وأنا المانعون لما أردنا وأنا النازلون بحيث شينا
وأنا التاركون اذا سخطنا وأنا الآخذون اذا رضينا
وأنا العاصمون اذا أطعنا وأنا العارمون اذا عُصينا
ونشرب إن وردنا الماء صَفْواً ويشرب غيرنا كَدَراً وطينا

وهذه الأبيات :

اذا ما المَلْك سام الناسَ خسفاً أبينا أن نقر الذل فينا

لنا الدنيا ومن أمسى عليها ونبطش حين نبطش قادرينا
ملأنا البر حتى ضاق عنا وماء البحر نملؤه سفينا
اذا بلغ الرضيع لنا فطاماً تخرّ له الجبابر ساجدينا

أمتن من هذه القصيدة وأرصن قصيدة الحارث بن حلزة ، وكان لسان بكر ، فيما يقول الرواة ، ومحاميها والذائد عنها بين يدى عمرو بن هند أيضا . زعموا أن عمرو بن هند أصلح بين القبيلتين المختصمتين بكر وتغلب واتخذ منهما رهائن ، فتعرّضت رهائن تغلب لبعض الشر وهلكت أو هلك أكثرها ، فجنت تغلب على بكر وطالبت بدية الهالكى ، وأبت بكر ، وكادت تستأنف الحرب بينهما ، واجتمعت أشرافهما الى عمرو بن هند ليحكم بينهم ، وأحسّ الحرث ميل الملك الى تغلب فنهض فاعتمد على قوسه وارتجل هذه القصيدة . قالوا وكان به وضح ، وكان الملك قد أمر أن يكون بينه و بينه ستار ، فلما أخذ ينشد قصيدته أخذ الملك يعجب به ويدنيه شيئاً فشيئاً حتى أجلسه الى جانبه وقضى لبكر .

ويكفى أن تقرأ هذه القصيدة لترى أنها ليست مرتجلة ارتجالا وانما هى نظمت وفكر فيها الشاعر تفكيرا طويلا ورتب أجزاءها ترتيباً دقيقا . وليس فيها من مظاهر الارتجال إلا شىء واحد وهو هذا الاقواء الذى تجده فى قوله .

فملكنا بذلك الناس حتى ملك المنذر بن ماء السماء

فالقافية كلها مرفوعة الى هذا البيت . ولكن الاقواء كان شيئا شائعا حتى عند الشعراء الاسلاميين الذين لم يكونوا يرتجلون فى كل وقت . نقول إن قصيدة الحارث أمتن وأرصن من قصيدة ابن كلثوم . وقد نظمتا فى عصر واحد ، إن —

ما يقول الرواة ، فهما مسوقتان الى عمرو بن هند . فاقرأ هذه الأبيات للحارث وقارن بينها فى اللفظ والمعنى و بين ما قدمنا لك من شعر عمرو :

ملكٌ أضرعَ البريّةَ لا يو جد فيها لما لديه كِفاء

ما أصابوا من تغلبى فمطلو ل ، عليه اذا أصيب العفاء

كتكاليف قومنا إذ غزا المنـ ذر هل نحن لابن هند رِعاء

اذ أحلَّ العلياء قبة ميسو ن فأدنى ديارها العوصاء

فتأوّت له قَرَاضِبةٌ من كل حى كأنهم ألقاء

فهداهم بالأسودين وأمر الـ له بَلْغ تشقى به الأشقياء

اذ تمنونهم غرورا فساقتـ هم اليكم أمنية أشراء

لم يغرُّوكُمُ غرورا ولكن رفع الآلُ شخصَهم والضَّحاء

وانظر الى هذه الأبيات يعير فيها الشاعر تغلب باغارات كانت عليهم لم ينتصفوا لأنفسهم من أصحابها :

أعلينا جناح كِنْدة أن يغـ نم غازيهمُ ومنّا الجزاء

ليس منا المضرّبون ولا قيـ س ولا جندل ولا الحذّاء

أم جنايا بنى عتيق فمن يغـ در فانا من حربهم برآء

أم علينا جرى العباد كما نيـ ط بجوز المحمَّل الأعباء

وثمانون من تميم بأيديـ هم رماح صدورهن القضاء

تركوهم مُلحَّبين وآبوا بنهاب يُصم منها الحداء

أم علينا جرّى حنيفة أم ما جمعت من مُحارب غبراء

أم علينا جرّى قُضاعة أم ليـ س علينا فيما جنوا أنداء

ثم جاءوا يسترجعون فلم تر جع لهم شامة ولا زهراء

فأنت ترى أن بين القصيدتين فرقا عظيما فى جودة اللفظ وقوة المتن وشدة الأسر. على أن هذا لا يغير رأينا فى القصيدتين، فنحن نرجح أنهما منتحلتان. وكل ما فى الأمر أن الذين كانوا ينتحلون كانوا كالشعراء أنفسهم يختلفون قوة وضعفا وشدة ولينا. فالذى انتحل قصيدة الحارث بن حلزة كان من هؤلاء الرواة الأقوياء الذين يحسنون تخير اللفظ وتنسيقه ونظم القصيد فى متانة وأيد. ولسنا نتردد فى أن نعيد ما قلناه من أن هاتين القصيدتين وما يشبههما مما يتصل بالخصومة بين بكر وتغلب إنما هو من آثار التنافس بين القبيلتين فى الاسلام لا فى الجاهلية.

٦

طرفة بن العبد — المتلمس

وشاعران آخران من ربيعة نقف عندهما وقفة قصيرة هما طرفة ابن العبد والمتلمس . وانما نجمعهما لأن القصص جمعهما من قبل . فقد زعموا أن المتلمس كان خال طرفة . ولم يقف جمع القصص بينهما عند هذا الحدّ بل قد جمعهما فى الشىء القليل الذى نعرفه عنهما ؛ ذلك أن لطرفة والمتلمس أسطورة لهج بها الناس منذ القرن الأوّل للهجرة . وهم يختلفون فى روايتها اختلافاً كثيراً ، ولكنا نتخير من هذه الروايات أيسرها وأقربها الى الانسان :

زعموا أن هذين الشاعرين هجوا عمرو بن هند حتى أحنقاه عليهما ، ثم وفدا عليه فلقاهما لقاء حسناً وكتب لهما كتابين الى عامله بالبحرين وأوهمهما أنه كتب لهما بالجوائز والصلات ؛ فخرجا يقصدان الى هذا العامل . ولكن المتلمس شك فى كتابه فأقرأه غلاماً من أهل الحيرة فاذا فيه أمر بقتل المتلمس ، فألقى كتابه فى النهر ، وألح على طرفة فى أن يفعل فعله فأبى ؛ وافترق الشاعران : مضى أحدهما الى الشأم فنجا ، ومضى الآخر الى البحرين فلقى الموت . وكان طرفة حديث السنّ لم يتجاوز العشرين فى رأى بعض الرواة ولم يتجاوز السادسة والعشرين فى رأى بعضهم الآخر . وقد كثرت الأحاديث حول هذه القصة وأضيفت اليها أشياء أعرضنا عن ذكرها لظهور الانتحال فيها . وغضب عمرو بن هند على المتلمس حين هرب الى الشأم وأفلت من الموت فأقسم لا يطعم حَبّ العراق . واتصل هجاء المتلمس له .

والرواة المحققون يعدون هذين الشاعرين من المقلين . بل لم يرو ابن سلام للمتلمس شيئاً ولم يسم له قصيدة . فأما طرفة فقد قال ابن سلام عنه في موضع إنه هو وعَبيد من أقدم الفحول ولم يبق لهما إلا قصائد بقدر عشر . واستقل ابن سلام هذه القصائد على الشاعرين وقال إنه قد حمل عليهما حمل كثير . وقد رأيت أنه حين أراد أن يضع عبيداً في طبقته لم يعرف له إلا بيتاً واحداً . فأما طرفة فقد عرف له المطولة وروى مطلعها هكذا :

لخولَةَ أطلالٌ ببرقة ثهمدِ   وقفت بها أبكى وأبكى الى الغدِ

وعرف له الرائية المشهورة :

أصحوت اليوم أم شاقتك هر

وعرف له قصائد أخرى لم يدل عليها . وقال إنه أشعر الناس بواحدة . يريد المعلقة . وبين يدينا ديوان لطرفة يشتمل هاتين القصيدتين وقصيدة أخرى مشهورة ، وهي :

سائلوا عنا الذى يعرفنا   بخزَازَى يوم تحلاق اللمم

ثم مقطوعات أخرى ليست بذات غناء . وأنت اذا قرأت شعر طرفة رأيت فيه ما ترى في أكثر هذا الشعر الذى يضاف الى الجاهليين ولا سيما المضريين منهم من متانة اللفظ وغرابته أحياناً ، حتى لتقرأ الأبيات المتصلة فلا تفهم منها شيئاً دون أن تستعين بالمعاجم . ولكنك مضطر الى أن تلاحظ أن هذا الشعر أشبه بشعر المضريين منه بشعر الربعيين ؛ فنحن لم نجمع شعراء ربيعة عفواً ، وإنما جمعناهم فيما تحدثنا به الليث في هذا الكتاب الى الآن لأن بينهم شيئاً

يتفقون فيه جميعا ، هو هذه السهولة التى تبلغ الاسفاف أحياناً ؛ لا نستثنى منهم فى ذلك إلا قصيدة الحارث بن حلزة . فكيف شذ طرفة عن شعراء ربيعة جميعا فقوى متنه واشتد أسره وآثر من الاغراب ما لم يؤثر أصحابه ودنا شعره من شعر المضريين ؟

وانظر فى هذه الأبيات التى يصف بها الناقة :

وإنى لأمضى الهمّ عند احتضاره ... بعوجاء مِرقالٍ تروح وتغتدى
أمونٍ كألواح الأران نصأتُها ... على لاحب كأنه ظهر بُرْجُد
جُمَاليّةٍ وَجناء تردِى كأنها ... سفنّجةٌ تَبْرى لأزعرَ أربَد
تُبارِى عِتاقاً ناجياتٍ وأتبعت ... وظيفاً وظيفا فوق مَوْرٍ معبَّد
تربعت القُفّين فى الشَّوْل ترتعى ... حدائقَ مَوْلِيّ الأسِرّة أغيد
تَريع الى صوت المُهيب وتتّقى ... بذى خُصَلٍ روعاتِ أكلفَ مُلْبِد
كأنّ جناحَىْ مَضْرَحىّ تكنّفا ... حفافيه شُكّا فى العسيب بِمسرَد

وهو يمضى على هذا النحو فى وصف ناقته فيضطرنا الى أن نفكر فيما قلناه من قبل من أن أكثر هـذه الأوصاف أقرب الى أن يكون من صنعة العلماء باللغة منه الى أى شىء آخر . ولكن دع وصفه للناقة واقرأ :

ولست بحلال التلاع مخافةً ... ولكن متى يسترفِدِ القومُ أرفد
فإن تبغِنى فى حلْقة القوم تلقنى ... وإن تلتمسنى فى الحوانيت تصطد
متى تأتنى أصبحك كأساً رويةً ... وإن كنت عنها ذا غنى فاغنَ وازدد
وان يلتقِ الحى الجميعُ تلاقِنى ... الى ذروة البيت الشريف المصمَّد
نداماى بيضٌ كالنجوم وقَينةٌ ... تروح إلينا بين بُرْدٍ ومُجسَدِ

رحيبٌ قِطابُ الجيب منها رفيقةٌ بجَسّ الندامى بضة المتجرد
إذا نحن قلنا أسمعينا انبرت لنا على رِسلها مطروقة لم تشدد
اذا رجَّعت في صوتها خلتَ صوتها تجاوُبَ أظآرٍ على رُبَعٍ رَدِي

فسترى في هذه الأبيات لينا ولكن في غير ضعف ، وشدة ولكن في غير عنف . وسترى كلاماً لا هو بالغريب الذي لا يفهم ، ولا هو بالسوقي المبتذل ، ولا هو بالألفاظ قد رصفت رصفاً دون أن تدل على شيء . وامض في قراءة القصيدة فستظهر لك شخصية قوية ومذهب في الحياة واضح جلي : مذهب اللهو واللذة يعمد اليهما من لا يؤمن بشيء بعد الموت ولا يطمع من الحياة إلا فيما تتيح له من نعيم بريء من الإثم والعار على ما كان يفهمهما عليه هؤلاء الناس :

وما زال تَشرابي الخمورَ ولذتي وبيعي وإنفاقي طريفي ومتلَدي
الى أن تحامتني العشيرةُ كلها وأفردت إفرادَ البعير المعبَّد
رأيت بني غبراءَ لا ينكرونني ولا أهلُ هذاك الطراف الممدد
ألا أيهذا الزاجري أحضر الوغى وأن أشهد اللذات هل أنت مُخلِدي
فان كنتَ لا تسطيع دفعَ منيتي فدعني أبادرْها بما ملكت يدي
ولولا ثلاثٌ هن من عيشة الفتى وجدك لم أحفلْ متى قام عُوَّدي
فمنهن سبقي العاذلاتِ بشربة كُمَيْتٍ متى ما تُعْلَ بالماء تزبد
وكَرِّي اذا نادى المضافُ محنَّباً كسِيدِ الغضا نبهته المتورِّد
وتقصيرُ يوم الدجن والدجنُ معجِبٌ ببهكنةٍ تحت الخباء المعمَّد

في هذا الشعر شخصية بارزة قوية لا يستطيع من يلمحها أن يزعم أنها متكلفة أو منتحلة أو مستعارة . وهذه الشخصية ظاهرة البداوة واضحة الالحاد بينة الحزن واليأس والميل الى الاباحة في قصد واعتدال . هذه الشخصية تمثل رجلا فكر

والتمس الخير والهدى فلم يصل الى شىء ، وهو صادق فى يأسه ، صادق فى حزنه ، صادق فى ميله الى هـذه اللذات التى يؤثرها . ولست أدرى أهذا الشعر قد قاله طرفة أم قاله رجل آخر ؟ وليس يعنينى أن يكون طرفة قائل هذا الشعر . بل ليس يعنينى أن أعرف اسم صاحب هذا الشعر ، وإنما الذى يعنينى هو أن هذا الشعر صحيح لا تكلف فيه ولا انتحال ، وأن هـذا الشعر لا يشبه ما قدّمنا فى وصف الناقة ولا يمكن أن يتصل به ، وأن هذا الشعر من الشعر النادر الذى نعثر به من حين الى حين فى تضاعيف هذا الكلام الكثير الذى يضاف الى الجاهليين ، فنحس حين نقرؤه أنا نقرأ شعراً حقاً فيه قوة وحياة وروح .

وإذاً فأنا أرجح أن فى هذه القصيدة شعراً صنعه علماء اللغة هو هذا الوصف الذى قدمنا بعضه ، وشعراً صدر عن شاعر حقاً هو هـذه الأبيات وما يشبهها . ولسنا نأمن أن يكون فى هذه الأبيات نفسها مادُس على الشاعر دساً وانتحل عليه انتحالا .

فأما صاحب القصيدة فيقول الرواة إنه طرفة . ولست أدرى أهو طرفة أم غيره ؟ بل لست أدرى أجاهلى هو أم إسلامى ؟ وكل ما أعرفه هو أنه شاعر بدوى ملحد شاك .

ولست أحب أن أقف عند القصيدتين الأخريين ، فان شخصية الشاعر تستخفى فيهما استخفاء وتعود معهما الى هـذا الشعر الذى وقفت عنده غير مرة والذى يمثل مجد القبيلة وفخرها القـديم . وأكبر الظن أن هاتين القصيدتين كقصيدة الحارث بن حلزة وضعتا فى الاسلام تخليداً لمآثر بكر ابن وائل .

فلندع طرفة ولنصل الى المتلمس . وأمر المتلمس أيسر من أمر طرفة . فشعره يعود بنا الى شعر ربيعة الذى قدمنا الاشارة اليه والى ما فيه من رقة وإسفاف وابتذال . ومن غريب أمره أن التكلف فيه ظاهر ولا سيما فى القافية ، فيكفى أن تقرأ سينيته التى أولها :

يا آل بَكْرٍ ألاَ لِلّهِ أمّكُمُ طال الثَّواء وثوب العجز ملبوس

لتحس تكلف القافية . على أن هذه القصيدة مضطربة الرواية فقد يوضع آخرها فى أولها ، وقد يروى مطلعها :

كم دونَ مَيّةَ من مستعمَلٍ قذَفٍ ومن فلاة بهـا تستودع العيسُ

وللمتلمس قصيدة أخرى ليست أجود ولا أمتن من هذه ، ولعلها أدنى منها الى الرداءة ، وهى التى مطلعها :

ألم تر أن المرء رهن منيـة صريعٌ لعافى الطير أوسوف يُرْمَس
فلا تقبلنْ ضيماً مخـافة مِيتـةٍ ومُوتَنْ بهـا حرا وجلدك أملس

ويقول فيها :

وما الناس إلا ما رأوا وتحدّثوا وما العجز إلا أن يضاموا فيجلسوا

وربما كانت ميمية المتلمس أجود ما يضاف اليه من الشعر ، وهى التى أولهـا :

يعيرنى أمى رجال ولا أرى أخا كرم إلا بأن يتكـرما

وأكبر الظن أن كل ما يضاف الى المتلمس من شـعر — أو أكثره على أقل تقدير — مصنوع ، الغرض من صنعته تفسير طائفة من الأمثـال وطائفة من الأخبـار حفظت فى نفوس الشعب عن ملوك الحيرة وسيرتهم : فى هؤلاء الأخلاط من العرب وغـير العرب الذين كانوا يسكنون السواد . ولا أستبعد أن

يكون شخص المتلمس نفسه قد اخترع اختراعاً تفسيراً لهذا المثـل الذى كان يضرب بصحيفة المتلمس والذى لم يكن الناس يعرفون من أمره شـيئاً ، ففسره القصاص واستمدوا تفسيره من هذه الأساطير الشعبية التى أشرنا اليهـا غير مرة .

٧

الاعشى

على أن لربيعة فى جاهليتها شاعراً لا يخلو أمره من الغرابة فيما يظهر ، وهو الأعشى ميمون بن قيس الذى يعرف أحيانا بأعشى قيس وأحيانا أخرى بأعشى بكر ويذكر غالباً لقبه الأعشى ليس غير. وهو يكنى أبا بصير. وهو متأخر فيما يقول الرواة أدرك الاسلام وكاد يسلم . ومن النـاس من يؤرخ وفاته بسنة ٧ للهجرة كأنما يستنبط ذلك من هذه القصة التى تحدثنا انه وفد على النبى فاعترضته قريش وصدته عن سبيل الله مغرية اياه بمائة ناقة حمراء ، منفرة عن الاسلام بما فيه من حظر للخمر والزنا والقمار. وفى هذه القصة ان أبا سفيان قال له : ان بيننا و بين محمـد هدنة . ففهم الذين أرخوا موت الأعشى ان أبا سفيان انما يذكر هدنة الحديبية . ومهما يكن من شىء فالأعشى متأخر وكل الأخبار التى تتصل به والأسماء التى تذكر معه تدل على أنه كان متأخراً ، فهم يذكرون أنه مدح طائفة من الناس كلهم كان فى آخر هذا العصر الجاهلى : ولهذا كله فيمه فقد كان الاعشى اذاً يعيش فى العصر الذى ظهرت فيه لغة قريش وأخذت تمد وتجاوز الحجاز ونجداً بعض الشىء . والرواة يحدثوننا أن الأعشى كان يعيش فى اليمامة فليس هو اذن من ربيعة العراق وانما هو أقرب الى داخلية البلاد العربيـة الشماليـة . ولكن الرواة بعـد هذا لا يعرفون من أمر الأعشى الا طائفـة من الاحاديث لا سبيل الى الثقة بها أو الاطمئنان اليها ؛ بعض هذه الأحاديث فيه رائحة الأساطير ، و بعضها ظاهر فيه الكذب والانتحال و بعضها يستنبط

من أبيات من الشعر شائعة على هذا النحو الذى يستنبط به القدماء أخبارهم من شعر لا يعرف من أين جاء : فهم يحدثوننا مثلا بأن قيس بن جندل أبا الأعشى كان يعرف بقتيل الجوع لأنه آوى الى غار فسقطت على فمه صخرة سدته ومات الرجل فيه جوعاً ، يستنبطون ذلك من بيت يضيفونه الى خصم للاعشى كان يهاجيه واسمه جهنام ، وهذا البيت هو :

أبوك قتيل الجوع قيس بن جندل   وخالك عبد من خماعة راضع

والرواة يمثلون لنا الأعشى كأن كان صاحب بهو ولذة وشراب يظهر لك فيما يضاف اليه من الشعر كما يظهر ذلك فى طائفة من الأخبار فقد يروى عن بعض ولاة اليمامة أنه سأل عن دار الأعشى فدل عليها وسأل عن قبره فأخبر بأنه فى فناء الدار فقصد الى هذه الدار ورأى القبر فاذا هو رطب فسأل عن ذلك فأخبر بأن الفتيان يجتمعون حول هذا القبر فيشربون ويعدون الأعشى واحداً منهم فاذا جاءت نوبته صبوا على القبر حظه من الخمر فذلك علة رطوبته . واذا صح هذا الخبر فقد كان فتيان اليمامة فى القرن الاول للهجرة مسرفين فى اللهو مغرقين فى شرب الخمر لا يستترون ولا يصطنعون فى ذلك شيئاً من الحيطة واذا كان حظ الأعشى وحده كافياً ليحفظ لقبره بهذه الرطوبة فما بال حظوظ هؤلاء الفتيان مجتمعين . والظاهر أن هذا الخبر لا قيمة له انما هو من هذه الأخبار التى تتصل بما فى الأساطير من منادمة الموتى وصب الخمر على قبورهم .

والرواة يحدثوننا أيضاً بأن فتيان اليمامة كانوا يتصلون بالأعشى ، ولا سيما حين يعودون من أسفارهم فيطعمون عنده ويشربون ، وما نرى هذا كله إلا نوعاً من التفسير لما يضاف الى الأعشى من الشعر الذى يصف فيه الخمر ، ولما يروى من أنه أحجم عن الاسلام وآثر التريث سنة ليستنفد صبابة من الخمر كانت بقيت له ،

على أن الرواة لا يعرفون كما قلنا من حياة الأعشى شيئاً يمثل لنا بعض التمثيل نشأته أو حياته كهلا وشيخاً . وهم بعد هذا يجمعون على أنه كان من الشعراء المقدمين يعدونه من هؤلاء الأربعة الذين يؤلفون الطبقة الأولى وهم امرؤ القيس والاعشى والنابغة وزهير . ثم يجمعون هؤلاء الأربعة فى سجع يضيفه بعضهم الى يونس بن حبيب وبعضهم الى غير يونس بن حبيب وهو أن امرأ القيس أشعر الناس اذا ركب ، والأعشى أشعرهم اذا طرب ، والنابغة أشعرهم اذا رهب ، وزهيراً أشعرهم اذا رغب . يستنبطون هذا من كثرة ما يضاف الى امرئ القيس من وصف الخيل والصيد ، والى النابغة من الاعتذار ، والى الأعشى من وصف الخمر ، والى زهير من المدح . ولكن امرأ القيس لم يكن صاحب خيل وصيد ليس غير ، وانما كان الى ذلك صاحب لهو ودعارة وفجور . ولم يكن النابغة صاحب اعتذار فحسب وسترى أن الاعتذار فى شعر النابغة ليس شيئاً ، وانما كان النابغة صاحب وصف ومدح وهجاء ان صح ما يضيف اليه الرواة . والأعشى يصف الخمر . ولكن حظه من المدح أعظم من حظه من وصف الخمر . وهو أكثر مدحاً من زهير ، ومدحه ان صح ما يضاف اليه من الشعر متنوع كثير الفنون . وكان زهير يمدح ولكنه كان يصف ويشبب ويحسن الهجاء . فليس لهذا السجع اذاً قيمة إلا فى قوافيه

والرواة يفتنون فى تقديم بعض هؤلاء الشعراء على بعض ، ولكن ابن سلام يروى لنا من ذلك جملة قصيرة لها قيمتها . يحدثنا بأن أهل البصرة كانوا يقدمون امرأ القيس . وأهل الكوفة كانوا يقدمون الأعشى . وأهل الحجاز والبادية كانوا يقدمون زهيراً والنابغة . فأما تقديم أهل الحجاز والبادية زهيراً والنابغة فطبيعى . فقد كان زهير والنابغة شاعرين بدويين حجازيين متصلين بأهل الحجاز والبادية

اتصال موطن ونسب وسياسة ولغة قبل كل شيء كما سترى ذلك حين نعرض لشعر مضر . وأما أهل العراق فى البصرة والكوفة فقد كانت كثرتهم يمنية ربعية ومن المعقول أن يؤثروا شعر هذين الشاعرين . وأحدهما فيما يقول الرواة يمنى خالص هو امرؤ القيس والآخر ربعى فى نسبه ، ولكن شعره فى اليمانية كثير وهو الأعشى . وربما لم يقف تقديم العراقيين لهذين الشاعرين عند هذا الحد ، فأحد هذين الشاعرين عراقى النشأة والمولد والشعر والحياة ان صح ما قدمناه من الفرض وهو امرؤ القيس فقد لفقت قصته تلفيقاً فى العراق بعد قصة عبد الرحمن بن الأشعث واخترع شعره اختراعاً فى العراق أيضاً ، وسترى بعد قليل أن كثيراً من شعر الأعشى اخترع ونظم فى الكوفة وغيرها من البيئات العراقية يمنية كانت أو ربعية

ويحدثنا الرواة بأن الأعشى أول من يسأل بالشعر ويروون فى ذلك أحاديث . ولكنهم يحدثوننا فى الوقت نفسه بأن النابغة كان عظيما رفيع المكانة فى قومه ولكنه تكسب بشعره فغض ذلك منه وحط من قدره . فقد كان التكسب بالشعر اذاً يغض من الشعراء ويحط من أقدارهم فى الجاهليـة ولكن التكسب بالشعر لم يغض من زهير ولم يحط قدره لا يحدثنا الرواة بشيء من ذلك . وكان التكسب بالشعر لا يغض من الأعشى ولا يحط من قدره بل كان يرفعه ويعظم شأنه ويجعله مخوفاً مهيباً ويغرى العرب بتملقه واصطناعه ، وحسبك أن أبا سفيان فزع وجزع حين أحس أن الأعشى وافد على المدينـة فمادح النبى فاحتال فى صده عن ذلك وجمع اليه أشراف قريش وأنذرهم ان لم يجمعوا للأعشى مائة ناقة حمراء أن يضرم عليهم نيران العرب بمدحه النبى فأشفقت قريش وجمعت مئة ناقة حمراء وما كانت قريش تحب جمع النوق الحمر ولا تميل الى هذا النوع من العطاء

وحسبك ما يروى من أخبار المحلق الذى أخذت أمه أو عمته تلح عليه فى

أن يضيف الأعشى أو يهدى اليه ناقة أبيه وبرديه وزقاً من الخمر حتى فعل فأصبح عظيماء ضخم الثروة

وحسبك ان امرأة كسدت عليها بناتها فرغبت الى الأعشى فى أن يشبب بواحدة منهن لعلها تنفق فشبب الأعشى باحداهن فتزوجت ، ثم شبب بالثانية فوجدت قريناً ، ثم شبب بالثالثة فأسرع اليها الخاطبون . وما زال يشبب بهن واحدة واحدة ويتقاضى على ذلك جزوراً حتى زوجهن جميعاً .

كل هذا يدل على أن تكسب الاعشى بالشعر لم يغض منه ولا حط من قدره .

والرواة يقولون ان الاعشى كان لا يمدح رجلاً الا رفعه ، يستشهدون على ذلك بقصة المحلق وقصة هذا الرجل الكلابى الذى هجاه الأعشى فوضعه وظفر الكلابى بالاعشى مرة فكاد يقتله لولا أن استجار بشريح بن السموأل فى القصة التى قدمناها لك

وكانوا يقولون انه لم يهج رجلا الا وضعه يذكرون هذا الكلابى ويذكرون علقمة بن علاثة . وله مع علقمة بن علاثة هذا خبر لا يخلو من فكاهة ، زعموا أن الاعشى مدح الاسود العنسى ولم يكن عند الأسود نقد فأعطاه عرضاً من الدهن والطيب والبرود وعاد الاعشى بمتاعه . فلما كان فى بلاد بنى عامر خافهم على نفسه فاستجار علقمة بن علاثة فأجاره قال الاعشى : تجيرنى من الانس والجن ؟ قال : نعم . قال الاعشى : ومن الموت ؟ قال علقمة : لا . فتحول الاعشى الى عامر ابن الطفيل وكان ينافس علقمة فاستجاره فأجاره عامر . قال الأعشى : تجيرنى من الانس والجن ؟ قال : نعم . قال الأعشى : ومن الموت ؟ قال : نعم . قال الاعشى : وكيف تجيرنى من الموت ؟ قال عامر : ان مت فى جوارى أرسلت

ديتك الى أهلك . قال الأعشى : الآن عرفت أنك تجيرنى من الموت واتصل بعامر وفضله على علقمة فى قصيدته المشهورة :

علقم ما أنت الى عامر　　الناقض الأوتار والواتر

وهجا علقمة فى قصيدة صادية يقول فيها :

تبيتون فى المشتى ملاء بطونكم　　وجاراتكم غرثى يبتن خمائصا

ثم أدركه مع علقمة ما أدركه مع الكلبى فوقع بلاده وأتى به الى علقمة فاعتذر واستعطف ومدح وعفى عنه علقمة .

والرواة يمثلون لنا الأعشى مرة فقيراً لا يجد ما يطعم به أصدقاءه ومرة أخرى غنياً له أرض فيها كروم وعنب . وهم يحدثوننا بأنه مدح سلامة ذا فائش الحميرى بلاميته التى أولها :

ان محلاً وان مرتحلا　　وان فى السفر اذ مضوا مهلا

والتى يقول فيها :

الشعر قلدته سلامة ذا فائش　　م والشىء حيثما جعلا

فأعطاه سلامة مائة ناقة حمراء وحللاً وكرشاً مدبوغة قد ملئت عنبراً ، وقال له : اياك ان تخدع عما فيها ، فورد الحيرة فباعها بثلاثمائة ناقة حمراء . فاجتمع له من مدح سلامة ذى فائش أربعمائة ناقة حمراء غير الحلل .

والرواة يمثلون الأعشى رحالة كثير التجوال قد مدح الناس جميعاً بشعره ، وهم يضيفون اليه هذين البيتين :

وطوفت للمال آفاقه　　عمان فحمص فأوريشلم

أتيت النجاشى فى داره　　وأرض النبيط وأرض العجم

وأكبر الظن أن الرجل لم يطوف هذا التطواف ولم يأت النجاشى ولا أرض

النبيط ولا أرض العجم . ولعله ان فعل شيئاً من ذلك لم يتجاوز ان مدح طائفة من أشراف العرب فى نجد والحجاز وأطراف اليمن مما يليهما وفى الحيرة وبادية الشام . ولكن الرواة يزعمون انه وصل الى كسرى ومدحه وأخذ عطاءه . وهم يتفكهون برواية هذه القصة وهى أن كسرى سمعه يتغنى بقصيدته فى المحلق وأولها :

أرقت وما هذا السهاد المؤرق   وما بى من سقم وما بى تعشق

فلما فسّر له البيت قال : ان كان قد سهر فى غير سقم ولا عشق فهو لص .

ونحن اذا حاولنا أن نحصى ما بقى من مدح الاعشى فسنرى أن كثرة هذا المدح منصرفة الى اليمنيين فقد مدح الأعشى سلامة ذا فائش ومدح أهل نجران ومدح قيس بن معد يكرب ومدح الاشعث ابن قيس الكندى ومدح الأسود العنسى ومدح الأسود بن المنذر أخ النعمان . ثم مدح هوذا بن على صاحب اليمامة وهو ربعى ، ثم فخر هو فى شعره بربيعة وموقفها من الفرس فى ذى قار فأكثر الفخر ولم يمدح من مضر إلا عامر بن الطفيل وانما مدحه ليهجو علقمة خصمه ، ثم مدح علقمة حين وقع فى يده . ومدح النبى .

فاذا صحّ أيضاً انه مدح كسرى فقد كان الأعشى شاعر الشعوبية حقاً لا نريد انه كان شاعرها فى الجاهلية ، فلم تكن هناك شعوبية وانما نريد انه كان شاعرها فى الاسلام ، نريد أن هذه الكثرة من شعر الأعشى قد صنعت فى الاسلام فى الكوفة وكانت مظهر التحالف العصبى بين ربيعة واليمن على مضر . وما الذى يمنع القصاص والمنتحلين أن يستغلوا شاعراً كالأعشى عرف بأنه كان كثير المدح فيطوفوا به فى الآفاق وينطقوه بمدح الأشراف من حمير وكندة وغيرهما من القبائل اليمانية ، ثم يمدح أشراف ربيعة . وفى هذا كله مناهضة

لجاهلية مضر بعد ان عجزت ربيعة واليمن عن مناهضة مضر فى الاسلام وفيها النبوة والخلافة.

نعم مدح الأعشى عامر بن الطفيل وعلقمة بن علاثة وهما مضريان ولكنى قد ذكرت لك الظروف التى كان فيها هذا المدح . وان شئت أن أحدثك برأيى فى صراحة وصدق فانى أشك شكاً شديداً فى أن يكون الأعشى قد مدح عامراً أو مدح علقمة انما كانت المنافرة بين هذين الرجلين واشتدت العصبية حولهما فى الاسلام لا فى الجاهلية فانتحلت هذه العصبية من الشعر فى مدح الرجلين وهجائهما شيئاً كثيراً حمل بعضه على الأعشى و بعضه على لبيد و بعضه على الحطيئة و بعضه على شعراء آخرين . ويكفى أن تقرأ قصة هذه المنافرة فى الاغانى لترى أنها قصة قد وضعت ورصعت و زينت على نحو ما كانت ترصع القصص وتزين بالسجع والشعر والغريب ولاسيما حين تتصل هذه القصص بالأعراب . أنا اذاً لا أطمئن الى مدح الأعشى لهذين المضريين ، ستقول : ولكنه مدح المحلق الكلابى فرفعه وهو مضرى . وما رأيك فى أنى لست أكثر اطمئناناً الى قصة المحلق منى الى قصة عامر وعلقمة ، وانما أخشى أن يكون مدح الأعشى كله أو ما بقى لنا من مدح الاعشى قد انتحل وصنع وتنافست فيه القيسية واليمنية والربعية وكانت قصيدة المحلق هذه مظهراً من مظاهر هذا التنافس . ستقول : ولكنه مدح النبى والنبى مضرى ، وما رأيك فى انى لا أشك فى أن الاعشى لم يمدح النبى ولا أتردد فى القطع بان هذه الدالية التى تروى للاعشى فى مدح النبى منحولة نحلها قاص ضعيف الحظ من الشعر ردىء النظم مهلهل اللفظ قليل المهارة فى الانتحال. ويكفى أن نقرأ هذه القصيدة لترى أنها أسخف ما يضاف الى الأعشى وانها ولا سيما المدح فيها الى نظم المتون أقرب منها الى الشعر الجيّد .

وانظر بعض هذه القصيدة :

ألا أيهاذا السائلي أين يممت ... فان لها أهل يثرب موعدا
فان تسألي عنى فيارب سائل ... حفيّ عن الأعشى به حيث أصعدا
أجدت برجليها النجاء وراجعت ... يداها خنافاً ليناً غير أحردا
وفيها اذا ما هجرت عجرفية ... اذا خلت حرباء الظهيرة أصيدا
وأما اذا ما أدلجت فترى لها ... رقيبين جديا ما يغيب وفرقدا
فآليت لا أرثى لها من كلالة ... ولا من حفى حتى تزور محمدا
نبي يرى ما لا ترون وذكره ... أغار لعمرى فى البلاد وأنجدا
متى ما تناخى عند باب ابن هاشم ... تراحى وتلقى من فواضله يدا
له صدقات ما تغب ونائل ... وليس عطاء اليوم مانعه غدا
اذا أنت لم ترحل بزاد من التقى ... ولاقيت بعد الموت من قد تزودا
ندمت على أن لا تكون كمثله ... فترصد للأمر الذى كان ارصدا
فاياك والميتات لا تقربنها ... ولا تأخذن سهماً حديداً لتفصدا
وذا النصب المنصوب لا تنسكنه ... ولا تعبد الأوثان والله فاعبدا
ولا تقربن حرة كان سرها ... عليك حراماً فانكحن أو تأبدا
وذا الرحم القربى فلا تقطعنه ... لعاقبة ولا الأسير المقيدا
وسبح على حين العشيات والضحى ... ولا تحمد الشيطان والله فاحمدا
ولا تسخرن من بائس ذى ضرارة ... ولا تحسبن المال للمرء مخلدا

أنا اذن شديد الشك فى كل ما يضاف الى الأعشى من المدح ، أتهمه بأنه مظهر من مظاهر العصبية فى الاسلام ، فاذا لم يكن بد من التماس شخصية للأعشى فلست ألتمسها فى هذا المدح وانما ألتمسها فى غيره من الفنون التى تعرف فيها الأعشى وأمر هذه الفنون مختلط أيضاً

فللأعشى غزل وله وصف للخمر وله وصف للصيد ولكنى أجد فى غزل الاعشى ليناً شديداً أعرفه فى شعر ربيعة وأعلله بالتكلف والانتحال . وما رأيك فيما يروى عن الشعبي من أنه كان يقول ان الأعشى أغزل الناس فى بيت وأخنثهم فى بيت وأشجعهم فى بيت ، فأما بيت الغزل فقوله :

غرّاء فرعاء مصقول عوارضها تمشى الهوينا كما يمشى الوجى الوجل

وأما أخنث بيت فقوله :

قالت هريرة لما جئت زائرها ويلى عليك وويل منك يارجل

وأما أشجع بيت فقوله :

قالوا الطراد فقلنا تلك عادتنا أو تنزلون فان معشر نزل

ولست أدرى أحق أن الغزل والخنوثة والشجاعة قد اجتمعت فى هذه الأبيات للأعشى كما لم تجتمع لغيره . ولكنى أعرف أن فيها ليناً شديداً يقربها من هذا الشعر الربعى الذى أشرت اليه غير مرة . وليس مطلع هذه القصيدة نفسها بأقل ليناً من هذه الأبيات :

ودّع هريرة أن الركب مرتحل وهل تطيق وداعا أيها الرجل

وفى هذه القصيدة نفسها أبيات لا تشك فى أنها منتحلة قد قصد بها الى العبث والدعابة وهى :

علقتها عرضاً وعلقتْ رجلاً غيرى وعلق أخرى غيرها الرجل

وعلقته فتاة ما يحاولها ومن بنى عمها ميت بها وهل

وعلقتنى أخيرى ما تلائمنى فأجمَع الحب حب كله تبل

فكلنا مغرم يهذى بصاحبه ناءٍ ودانٍ ومخبول ومختبل

على أن فى هذه القصيدة شعراً جيداً لا يخلو من متانة و رصانة . وتجد مثل هذا الشعر الجيد فى القصيدة الأخرى اللامية :

ما بكاء الكبير بالاطلال وسؤالى وما تردّ سؤالى

ولكن أمر هذه القصيدة لا يخلو من عجب فقد بدأها الشاعر بالغزل وانتقل منه الى الوصف ثم الى المدح مدح الأسود بن المنذر حتى اذا قضى من هذا المدح وطره عاد الى الغزل ثم الى وصف الصيد نختم به القصيدة . والمألوف أن يتخلص الشاعر الى المدح فيمضى فيه حتى ينتهى من القصيدة . فأما العدول عنه الى الغزل والوصف مرة أخرى فغريب ، وأكبر الظن أن هذا المدح قد أدخل فى هذه القصيدة ادخالا ولم يكن منها ولا سيما وأنت تقرأ هذا المدح فتحس فيه روحاً عباسياً متأخراً .

ولولا أن هذا السفر لا يتسع للاطالة لعرضنا عليك قصيدتين أو قصائد من شعر الأعشى عرضاً فيه نقد وتحليل والتماس لشخصية الشاعر ان كانت له شخصية ظاهرة . وخلاصة رأينا فى الأعشى أنه شاعر عاش فى آخر العصر الجاهلى وتصرف فى فنون من الشعر أظهرها الغزل والخمر والوصف ومدح طائفة من أشراف العرب ولكن العصبية استغلت هذا المدح ولعله كان قد ضاع فأضافت اليه مكانه مدحاً كثيراً لليمنيين والربعيين ومدحاً قليلاً للمضريين . ولا شك فى أن بين هذا الشعر الذى يضاف الى الأعشى مقطوعات وأبياتاً يمكن أن يكون الأعشى قد قالها حقاً ، ولكن تمييز هذه الأبيات والمقطوعات مما يحيط بها من المنحول المتكاثف ليس بالشىء اليسير. على أن هذا المنحول الذى يضاف الى الأعشى مختلف أشد الاختلاف ففيه الجيد المتقن وفيه الضعيف السخيف ولعلك لم تنس ما قال ابن سلام من أن من اليسير تمييز ما ينحله الرواة والمتكلفون بينما العسير كل العسر

فى تمييز ما ينحله العرب أنفسهم . وعندنا انك تجد فى شعر الأعشى خاصة نماذج مختلفة لهذا الشعر الذى تكلفه العرب والذى تكلفه الرواة المتأخرين .

***

وهناك شعراء آخرون من ربيعة كنا نستطيع أن نقف عندهم ونلم بشعرهم إلماما وننتهى فيهم الى مثل ما انتهينا اليه فى أمر هؤلاء الشعراء الذين درسناهم فى هذا البحث القصير. ولكنا نكتفى بما قدّمنا ؛ فقد ضربنا المثـل . ويخيل الينا أنا وقد وضحنا وبينا وأزلنا الحجاب عن كل ما نريد أن نقوله فى موقفنا بازاء هذا النوع من الشعر الجاهلى .

ونحن لم نقصـد فى هذا الكتاب الى أن ندرس الشعراء ولا الى أن نحلل شعرهم وانما قصدنا الى أن نبسط رأينا فى طريقة درس هذا الشعر الجاهلى وهؤلاء الشعراء الجاهليين . وقد بلغنا من ذلك ما كنا نريد . فأما تتبع الشعراء شاعراً شاعراً ودرس شعرهم قصيدة قصيدة ومقطوعة مقطوعة فقد نفرغ لبعضه فى غير هذا الكتاب . ومهما نفعل فلن نستطيع أن ننهض به وحدنا فى عام أو أعوام ، بل لا بدّ من أن ينهض به معنا الذين يحبون الحق فيسعون اليه ويطلبونه .

على أنا نريد أن نختم البحث بملاحظتين :

(الأولى) أن هذا الدرس الذى قدمناه ينتهى بنا الى نتيجة إلا تكن تاريخية صحيحة فهى فرض يحسن أن يقف عنده الباحثون ويجتهدوا فى تحقيقه ، وهى أن أقدم الشعراء فيما كانت تزعم العرب وفيما كان يزعم الرواة انمـا هم يمنيون أو ربَعيون . وسواء أكانوا من أولئك أو من هؤلاء فما يروى من أخبارهم يدل على أن قبائلهم كانت تعيش فى نجد والعراق والجزيرة أى فى هذه البلاد التى

تتصل بالفرس اتصالا ظاهراً والتى كان يهاجر اليها العرب من عدنان وقحطان على السواء .

واذاً فنحن نرجح أن هذه الحركات التى دفعت أهل اليمن من ناحية وأهل الحجاز من ناحية أخرى الى العراق والجزيرة ونجد ، فى عصور مختلفة ولكنها لا تكاد تتجاوز القرن الرابع للمسيح ، قد أحدثت نهضة عقلية وأدبية ، لما كان من اختلاط الجنسين العربيين فيما بينهما ومن اتصالهم بالفرس .

ومن هـذه النهضة نشأ الشعر أو قل اذا كنت تريد التحقيق ظهر الشعر وقوى وأصبح فنا أدبياً . وقد ذهب هذا الشعر ولم يبق لنا منه شىء إلا الذكرى ، ولكن لم يكد يأتى القرن السادس للمسيح حتى تجاوزت هذه النهضة أقطار العراق والجزيرة ونجد وتغلغلت فى أعماق البلاد العربية نحو الحجاز فمست أهله . ومن هنا ظهر الشعر فى مضر ومَنْ اليهم من أهل البلاد العربية الشمالية . فالشعر كما ترى يمنى قوى حين اتصلت القحطانية بربيعة . ولكنا لم نعرفه ولم نصل اليه إلا حين تغلغل فى البلاد العربية وأخذته مضر عن ربيعة ، ولعل هذا النحو من الفهم أصدق تفسير لنظرية تنقل الشعر فى القبائل وهى النظرية التى ناقشناها غير مرة وأبينا أن نأخذها كما كان يأخذها القدماء . ومن هنا نستطيع أن نقول إنا تعمدنا الفصل بين شعر اليمن وربيعة من ناحية وشعر مضر من ناحية أخرى فلنا فى شعر مضر رأىٌ غير رأينا فى شعر اليمن وربيعة ، لأننا نستطيع أن نؤرخه ونحدد أوليته تقريبا ، ولأننا نستطيع أن نقبل بعض قديمه دون أن تحول بيننا و بين ذلك عقبة لغوية عنيفة .

وسترى أن الشعراء الجاهليين من مضر قد أدركوا الاسلام كلهم أو أكثرهم فليس غريبا أن يصح من شعرهم شىء كثير .

(الثانية) أن الذين يقرءون هذا البحث قد يفرغون من قراءته وفى نفوسهم شيء من الأثر المؤلم لهذا الشك الأدبى الذى نردده فى كل مكان من الكتاب وقد يشعرون ، مخطئين أو مصيبين ، بأننا نتعمد الهدم تعمدا ونقصد اليه فى غير رفق ولا لين . وقد يتخوفون عواقب هذا الهدم على الأدب العربى عامة وعلى القرآن الذى يتصل به هذا الأدب خاصة

فلهؤلاء نقول إن هذا الشك لا ضرر منه ولا بأس به ، لا لأن الشك مصدر اليقين ليس غير ، بل لأنه قد آن للأدب العربى وعلومه أن تقوم على أساس متين . وخير للأدب العربى أن يزال منه فى غير رفق ولا لين ما لا يستطيع الحياة ولا يصلح لها من أن يبقى مثقلا بهذه الأثقال التى تضر أكثر مما تنفع ، وتعوق عن الحركة أكثر مما تمكن منها .

ولسنا نخشى على القرآن من هذا النوع من الشك والهدم بأسا ؛ فنحن نخالف أشدّ الخلاف أولئك الذين يعتقدون أن القرآن فى حاجة الى الشعر الجاهلى لتصح عربيته وتثبت ألفاظه . نخالفهم فى ذلك أشدّ الخلاف لأن أحدا لم ينكر عربية النبي فيما نعرف ، ولأن أحدا لم ينكر أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه تتلى عليهم آياته . واذا لم ينكر أحد أن النبي عربى واذا لم ينكر أحد أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه ، فأى خوف على عربية القرآن من أن يبطل هذا الشعر الجاهلى أو هذا الشعر الذى يضاف الى الجاهليين ؟ وليس بين أنصار القديم أنفسهم من يستطيع أن ينازع فى أن المسلمين قد احتاطوا أشدّ الاحتياط فى رواية القرآن وكتابته ودرسه وتفسيره حتى أصبح أصدق نص عربى قديم يمكن الاعتماد عليه فى تدوين اللغة العربية وفهمها . وهم لم يحفلوا برواية الشعر ولم يحتاطوا فيها ، بل انصرفوا عنه فى بعض الأوقات طائعين أو كارهين ، ولم يراجعوها إلا بعد فترة من الدهر

وبعد أن عبث النسيان والزمان بما كان قد حفظ من شعر العرب فى غير كتابة ولا تدوين . فأيهما أشـد إكباراً للقرآن وإجلالا له وتقديساً لنصوصه وإيماناً بعربيته : ذلك الذى يراه وحده النص الصحيح الصادق الذى يستدل بعربيته القاطعة على تلك العربية المشكوك فيها ، أم ذلك الذى يستدل على عربية القرآن بشعر كان يرويه وينتحله فى غير احتياط ولا تحفظ قوم منهم الكذاب ومنهم الفاسق ومنهم المأجور ومنهم صاحب اللهو والعبث ؟

أما نحن فمطمئنون الى مذهبنا مقتنعون بأن الشعر الجاهلى أو كثرة هذا الشعر الجاهلى لا تمثل شيئاً ولا تدل على شىء إلا ما قدّمنا من العبث والكذب والانتحال ، وأن الوجه — اذا لم يكن بد من الاستدلال بنص على نص — إنما هو الاستدلال بنصوص القرآن على عربية هذا الشعر لا بهذا الشعر على عربية القرآن .

الكتاب الخامس

شعر مضر

١

الشعر المضرى والانتحال

عرفت انا نرفض شعر اليمن فى الجاهلية ونكاد نرفض شعر ربيعة أيضاً ونفترض أن ما يضاف الى هذين الفريقين من العرب فى الجاهلية لا يمثل الا الذكرى ولا يشهد إلا بأن هؤلاء الناس كانت لهم قدمة فى الحياة الراقية قبل الاسلام من الوجهة الأدبية كما كانت لهم قدمة فى هذه الحياة من الوجهة السياسية . ولكن حقيقة هذا كله ضاعت وأنسيتها العرب بعد الاسلام فتكلفت منها ما استطاعت أن تتكلف وتكلف لها الرواة والقصاص ما استطاعوا أن يتكلفوا وكان أشد المؤثرات فى هذا التكلف التنافس السياسى والعصبية الجنسية وهذه الخصومات التى لا حد لها والتى شجرت بين العرب بمجرد أن استقر السلطان فى مضر، والتى كانت تشتد وتحتد فى بعض النواحى عند ما كان الخلفاء والأمراء من بنى أمية وعمالهم يعتزون بهذا الحى من العرب دون غيره ثم يميلون عنه الى حىّ آخر .

كل هذا دعا كما قدمنا الى أن تستبق الأمم العاملة فى الحياة الاسلامية الأموية استباقا قوياً وتجتهد فى أن تزيد مطامعها وآمالها الحاضرة بقديمها ومجدها فى العصور الماضية .

ذلك صحيح بالقياس الى العرب وهو صحيح بالقياس الى الفرس وهو صحيح بالقياس الى غير أولئك وهؤلاء من الذين اشتركوا فى الحياة السياسية الاموية عن قرب أو بعد . ولسنا نريد أن نعيد القول فى ذلك ، وانما نريد أن نقول أن هذه العصبية السياسية التى اضطرت اليمنية والربعية والموالى الى أن يحملوا الشعر على الجاهلية حملاً لم تُعفِ المضريين أنفسهم من آثارها الأدبية كما انها لم تعفهم من آثارها السياسية والاجتماعية . فقد كان لمضر حظها من المجد فى الاسلام ، وكان من حقها أن تعتزّ بما أقرّ الله فيها من النبوة والخلافة . ولكن هذا نفسه كان يحملها على أن تتزيد من المجد وعلى أن تذكر قديمها وترفع من شأنه ان كان خاملاً وتخلقه خلقاً ان لم يكن موجوداً . وقد ضربنا لك الأمثال على هذا فيما تقدم من فصول هذا الكتاب وقد عرفت كيف كانت قريش أكثر القبائل المضرية تكلفاً للشعر فى الاسلام تحمله على الجاهلية تضعه إن استطاعت وتستأجر من يضعه لها ان عجزت هى عن وضعه . وقد عرفت كيف كانت الخصومة بين قريش والأنصار سبباً فى أن وضع أولئك وهؤلاء كثيراً من الشعر حملوه على شعرائهم الذين عاصروا النبى وأيدوه أو جاهدوه . وليس فى ذلك شيء من الغرابة فالناس جميعاً يعلمون أن الشعوب الناهضة أحرص ما تكون إبّان نهضتها وظفرها على أن تتكثر وتتزيّد من المجد وتضيف الى حديثها الباهر قديماً يلائمه ويشدّ أزره . وليس أشق على الشعوب الناهضة الظافرة من أن تغيّر خمولها وضعة شأنها قبل النهوض والظفر . ولنا فيما تكلف اليونان والرومان أبّان نهضتهم

من الأخبار والشعر والأساطير ينوّهون فيها بقديم لم يكن له فى حقيقة الأمر كبير شأن أصدق دليل على ما تقول .

وأنت تستطيع أن تنظر فى حياة الأمم الشرقية الناهضة الآن فسترى أنها شديدة الحرص على الرفع من أمر قديمها لا تكره أن ينتهى بها ذلك الى التكاف والافتنان فى الانتحال ، فالشعوب تتكاف الرفع من شأن قديمها حين تذل لتمحو عن نفسها ضيم هـذا الذل ولتتعزى عن الحاضر بالماضى . والشعوب تفعل هـذا نفسه حين تعزّ لتلائم بين قديمها وحديثهـا ولتقطع ألسنة هؤلاء الخصوم الذين يستطيعون ان يعيّروها ما كانت فيه قبل الفوز من ضعة وخمول .

واذن فقد انتحلت مضر وتكافت كما انتحلت اليمانيـة وتكافت وكما انتحلت الربعية وتكافت وكما انتحل الموالى وتكافوا . اتفقوا جميعاً فى الانتحال واختلفت الأسباب التى حملتهم عليه . والقدماء أنفسهم يحدثوننا بمـا كان من انتحال المضرية وتكافها للشعر . فنحن لم نخترع هذه الخصومة بين قريش والأنصار وانما ذكرها لنا القدماء فى كثير من التفصيل والاطالة وأنت تستطيع أن تجد أخبـارها وآثارها فى كتب الأدباء والمؤرخين . ونحن لم نخترع هـذه القصة التى رواها ابن سـلام عن داود بن متمم بن نويرة الذى كان يصنع الشعر ويحمله على أبيه . ثم نحن لم نخترع ما اتفق عليه القدماء من ان المغازى والفتوح والفتن قد أفنت طائفة ضخمة من رواة الشعر وحفاظه فضاع الشىء الكثير من هذا الشعر وافتقدته العرب بعد ان استقرت فى الأمصار فلما لم تجده اخترعت مكانه ما استطاعت أن تخترع . ولم تكن كثرة هؤلاء الرواة والحفاظ ربعيـة أو يمنية ليس غير ، وانما كان لمضر فيها النصيب الموفور فقد قام الاسلام على أعناق مضر وكانت المضرية صاحبة الحظ الأوفر فى تشييد الدولة العربيـة وما استتبع

ذلك من حرب وفتح وفتنة . أضف الى ذلك ما قدمنـا من أنا نرفض أن يكون لليمن شعر فى الجاهلية ونكاد نرفض أن يكون لربيعة شعر فى الجاهلية لهذه الأسباب التى تتصل باللغات واللهجات فسيظهر لك أن هؤلاء الرواة والحفاظ الذين أفنتهم الحروب وأفنت معهم ما كانوا يحفظون من الشعر انما كانوا مضريين يروون شعر مضر فى الجاهلية وصدر الاسلام . واذاً فقد انتحلت مضر للعصبية كما انتحل غيرها ، وانتحلت مضر لذهاب شعرها الصحيح كما انتحل غيرها .

واذاً فأقل ما توجبه علينا الأمانة العلمية أن نقف من الشعر المضرى الجاهلى لا نقول موقف الرفض أو الانكار وانما نقول موقف الشك والاحتياط .

نحن لا نقف من الشعر المضرى الجاهلى موقف الرفض أو الانكار لأن الصعوبة اللغوية التى اضطرتنا الى أن نرفض شعر الربعيين واليمنيين لا تعترضنا بالقياس الى المضريين فقد بينا لك غير مرة أنا نعتقد أن لغة قريش قد ظهرت فى الحجاز ونجد قبيل الاسلام وأصبحت لغة أدبية فى هذا القسم الشمالى من بلاد العرب . واذاً فليس يبعد بوجه من الوجوه أن يكون الشعراء الذين نجحوا فى هذه الناحية قد قالوا الشعر فى هذه اللغة القرشية الجديدة . بل نحن لا نشك فى هذا ولا نتردد فى القطع به ، فقد نعجز عن ان نفهم لغة القرآن واستقامتها على ما استقامت عليه من لفظ ومعنى وأسلوب دون أن تكون لهذه اللغة سابقة أدبية قوية مكنتها من أن تنشأ وتنمو وتستحيل من طور الى طور حتى يصل بها القرآن الى هـذا الطور الكامل البديع . لسنا نشك فى أن قد كان لمضر شعر فى الجاهلية . ولسنا نشك أيضاً فى أن هذا الشعر قديم العهد بعيد السابقة أقدم وأبعد مما يظن الرواة والمتقدمون من العلماء . ولكننا لا نشك أيضاً فى ان هذا الشعر قد ذهبت وضاعت كثرته ولم يبق لنا منه الا شيء قليل جداً لا يكاد يمثل شيئاً

وهذا المقدار القليل الذى بقى لنا من شعر مضر قد اضطرب وكثر فيه الخلط والتكلف والانتحال حتى أصبح من العسير جداً ان لم يكن من المستحيل تلخيصه وتصفيته .

وأنت مهما تكن حريصاً على أن تقبل ما يقول القدماء من صحة الشعر المضرى الجاهلى مضطر أن نقف موقف الحيرة امام طائفة من المسائل لم يبق الآن الى حلها من سبيل : فكيف نشأ الشعر المضرى مثلا ؟ وما أصل هذه الأوزان التى يعتمد عليها وكيف نشأت القافية أو بعبارة أدق كيف التزمت القافية فى القصيدة ، أو بعبارة أبلغ فى الدقة : كيف نشأت القصيدة وهل عرف العرب الجاهليون المقطوعات القصار قبل أن يعرفوا القصائد الطوال ؟ وهل عرف العرب قصائد لا تلتزم فيها قافية واحدة وانما تعتمد على قوافى مختلفة نقل وتكثر باختلاف حظ القصيدة من القصر والطول ؟ وأى الأوزان العروضية كان أسبق الى الوجود ؟ وماذا كانت المقاييس التى اعتمد العرب عليها فى تخيل هذه الأوزان ؟

هذا كله بالقياس الى الصناعة الشعرية المادية الصرفة . ولك أن تلقى طائفة من المسائل الأخرى ليست أقل من هذه المسائل صعوبة وهى متصلة بالمعانى الشعرية . فكيف تصوّر العرب فى أول أمرهم وحدة القصيدة من الوجهة المعنوية الصرفة ؟ وكيف نشأت عندهم هذه الوحدة ؟ وكيف احتال العرب فى تكوين سننهم الشعرية من بدء القصيدة على نحو معين والانتقال من موضوع الى موضوع وتحقيق الصلة بين الموضوعات المختلفة التى تشتمل عليها القصيدة ؟ ثم كيف نشأت عند العرب هذه الصور الشعرية التى تعتمد حيناً على الحقيقة وحيناً على المجاز وحيناً آخر على التشبيه والكناية .

وأنت تستطيع أن تلقى طائفة أخرى من المسائل لا تمس وزن الشعر وقافيته ومعناه وانما تمس ألفاظه من الوجهة اللغوية والنحوية والصرفيــة ، فهل كانت لغة الشعر ونحوه وصرفه كما نراها فى شعر هؤلاء الجاهليين الذين وصل الينــا شعرهم أم هل كانت لهذا الشعر فى أول أمره لغة أخرى تخالف لغته التى نشهدها الآن قليلا أو كثيراً ؟

كل هذه مسائل ليس الى حلّها من سبيل لأنا نعجز عجزاً لا شك فيه عن أن نعرف أوليــة الشعر الجاهلى ، ونعجز عجزاً لا شك فيه عن ان نلم من هذه الأوليــة بما يمكننا من أن نحاول حل هذه المسائل حلاً صحيحاً أو مقارباً ونحن لا نستطيع أن نقبل أن الشعر العربى قد نزل من السماء أو نشأ كاملا كما هو عند زهير والنابغة ، وانما نشأ الشعر ضعيفاً واهناً مضطرباً ثم قوى ونما واتسقت أجزاؤه شيئاً فشيئاً حتى بلغ أشده قبيل العصر الذى ظهر فيه الاسلام وذهبت عنا طفولة هذا الشعر وذهبت عنا مظاهر تطوره أيضاً .

ومن غريب الأمر انك تستطيع أن تلتمس القديم من الشعر الجاهلى المضرى فلا تظفر منــه بشىء . ولعل أقدم الشعراء المضريين الذين يذكرهم الرواة عبيد بن الأبرص . وقد رأيت أن ابن سلام لا يعرف له الا بيتاً واحداً وهو :

أقفر من أهله ملحوب فالقطبيات فالذنوب

وان الذين أتموا هذه القصيدة من المنتحلين قد اجتهدوا فى أن يظهروا فيها كثيراً من الاضطراب العروضى وذلك يدل على أن شيئاً من الذكرى كان قد بقى فى نفوس العرب يمثل اضطراب الشعر فى أوليته من هذه الناحية العروضية .

ولكن المتكلفين لم يحسنوا تمثيل هـذا الاضطراب فأنت تستطيع أن تقرأ هذه القصيدة فستحس فى غير مشقة ان هذا الاضطراب متكلف مصنوع صنعه قوم يحسنون العلوم بقواعد العروض وأصوله .

فأما كثرة هؤلاء الشعراء الجاهليين من مضر فمأخرة العصر جداً أدركت الاسلام كلها أوقل أدركت النبى ومات أقدمها قبيل البعثة أو أبانها وعاش الآخرون الى أيام الخلفاء الراشدين واتصلت السن بفريق منهم حتى أدركوا أيام بنى أمية . وما عليك إلا أن تنظر فى طبقات الشعراء التى أحصى فيها ابن سلام من صحت أخبارهم عنده من شعراء الجاهليين ، فسترى أن الذين ماتوا منهم قبل الاسلام لا يبلغون العشرة وأن بقيتهم هم المخضرمون ، وسترى أن الذين ماتوا منهم قبل الاسلام قد اضطربت أخبارهم اضطراباً شديداً وقلّ ما يضاف اليهم من الشعر وكثر فيه الفساد والعبث . وكل هذا يدلّ على أننا مضطرون الى أن نيأس من شعر جاهلى مضرى قديم بالمعنى الصحيح لهـذه الكلمة ، وانما الشعر الجاهلى المضرى الذى يمكن أن يصح لنا شعر حديث متأخر العصر معاصر للقرآن أو كالمعاصر له .

ثم ان هذا الشعر المتأخر نفسه لم يسلم من الفساد والاضطراب ومن أن يزاد فيه وينقص منه ويغير لفظه متأثراً من هذا كله بتلك الأسباب التى قدمتها فى الكتاب الثالث . ولعل من أقوى الأدلة على هذا قصيدة أبى طالب التى يمدح بها النبى ويقول فيها .

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمة للأرامل

فقد عد ابن سلام أبا طالب من شعراء مكة وأضاف اليه هذه القصيدة ثم حدثنا ان الاصمعى سأله عنها فقال صحيحة . فسأله الى أين تنتهى فقال لا أدرى

واذن فلم يكن يعرف ابن سلام الا أن أبا طالب قال أبياتا مدح فيها النبي ولكن هذه الابيات قد طولت وزيد فيها حتى اختلط أمرها عليه .

وقل مثل هذا فى شعر حسّان ، فابن سلام يحدثنا انه لم يحمل على أحد من الشعراء مثل ما حمل على حسّان . وأنت تستطيع اذا نظرت فى سيرة ابن هشام وكتب المغازى والفتوح والفتن أن تقول بل قد حمل على أكثر الشعراء فى هذا العصر مثل ما حمل على حسّان وأى غرابة فى هذا فقد كان هذا العصر عصر البطولة العربية المضرية ظهر فيه دين جديد ونتجت عن هذا الدين الجديد حركة سياسية واجتماعيــة وعقلية وتغير لها وجه العالم القديم . ومتى رأيت عصراً من عصور البطولة لم يكثر حوله القصص والتكلف والانتحال ولم يحمل على أهله مالم يقولوا وما لم يفعلوا من هــذه الأقوال والأعمال التى ترفع من شأنهم وتعلى من ذكرهم وتلائم حظهم وحظ عصرهم من البطولة .

فالشعر المحمول على هؤلاء الجاهليين أكثر من الشعر الذى صح عنهم . والمشقة الحقيقية انما هى فى أن نفرق بين هذا الشعر المحمول المنحول وذلك الشعر الصحيح . نعم أن هنالك أشعاراً ظاهرة التكلف والانتحال هى هذه التى انتحلها قصاص ورواة لا حظ لهم من العلم بالشعر ولا من المهارة فى التقليد ولكن هناك أشعاراً وضعها شعراء ماهرون من العرب أنفسهم وأخرى وضعها رواة كانوا أعلم باللغة والشعر وأقدر على التصرف فيهما من العرب أنفسهم كخلف وحمّاد ومن اليهما ، فالتفريق بين الشعر الصحيح والشعر الذى صنعه هؤلاء ليس من الأشياء اليسيرة ، وقد يمكن الوصول اليه أحياناً ولكنى أزعم ان الباحث مضطر الى ألاّ يقطع فى مثل هذا الموقف بشىء . وكيف تريد أن تقطع فى مثل هذا بشىء وقد انخدع عنه الفحول من علماء اللغة ومؤسسى النحو ، وقد رأيت ما يقال من انخداع

سيبويه بما وضع له الرواة لأغراض مختلفة منها العبث به .

وكيف تستطيع أن تقطع فى هذا بشىء حين يقال لك ان الاصمعى قال انه هو الذى وضع على الأعشى قوله :

وأنكرتنى وما كان الذى نكرت من الحوادث الا الشيب والصلعا

وأن غير الأصمعى اعترف بأنه وضع على النابغة قوله :

خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج وأخرى تعلك اللجما

ثم لا تنس ان للمضريين فى جاهليتهم أحاديث وأساليب وقصصاً كما لليمنيين والربعيين وان هذه الأحاديث والأساطير والقصص قد استتبعت شعراً أضيف الى المضريين كما استتبعت الأخرى شعراً أضيف الى الربعيين واليمنيين . فكما ان لليمنيين أحاديث الكلاب وأخبار سيل العرم وما يشبه ذلك ، وللربعيين أحاديث البسوس فللمضريين أحاديث داحس والغبراء وأحاديث الفجار وأحديث بعاث . وكل هذه الأحاديث لها فيما يظهر شعراء قد دوّنوها وقالوا فيها الشعر . ولكن موضع البحث هو أن نعرف أكان هؤلاء الشعراء جاهليين أم اسلاميين ، أكان هذا الشعر صحيحاً أم منحولا .

والخلاصة ان قولنا بان للمضريين شعراً صحيحاً فى الجاهلية ليس من شأنه أن يريحنا أو يحملنا على الدعة والاطمئنان بل من شأنه أن يضاعف حظنا من المشقة والعناء لاننا مضطرون الى أن نبحث عن هذا الشعر الصحيح . ونحن مضطرون فى هذا البحث الى أن نلاحظ كل ما قدمناه من أسباب الانتحال ونلاحظ بعد ذلك أصولا وقواعد أخرى فنية وعلمية لم نحتج اليها فى شعر اليمنيين والربعيين .

وسترى عند ما نعرض للشعراء المصريين ان الأمر فى تحقيق هذا الشعر ليس من اليسر واللين بحيث يخيل اليك .

على أنا نقدم منذ الآن اننا لن نعرض لهؤلاء الشعراء وشعرهم كما نحب ولا كما ينبغي أن نفعل لأنا لا نقصد فى هذا الكتاب الى التحقيق العلمى التفصيلى وانما نقصد الى عرض النماذج و بسط ما يمكن بسطه من مذاهب البحث ومناهج التحليل الشعرى . فأما النقد التفصيلى التحليلى الذى يعرض فيه الباحث لكل بيت فيدرسه من وجوهه المختلفة لفظاً ومعنى وأسلوباً ووزناً وقافية واتصالا بالعصر الذى قيل فيه فله موضع غير هذا الموضع وهو لا يعرض على الكثرة من القراء وانما يعرض على الذين يتخذون هذا النحو من العلم صناعة وفنا .

٢
كثرة الشعراء المضريين

على أن نظرة فيما حفظت كتب الأدب والتاريخ من أسماء الشعراء المضريين في الجاهلية كفيلة بأن تقفك موقفاً لا يخلو من الحيرة ، فهذه الاسماء كثيرة كثرة غريبة ، وهذه الكثرة مناقضة لطبيعة الأشياء من جهة ولما حفظ من الشعر المضرى القديم من جهة أخرى . فأما طبيعة الأشياء فتأبى فيما يظهر أن يكون الشعراء المضريون من الكثرة بحيث لا تخلو منهم قبيلة ولا فصيلة ولا مدينة . وقد يكون من الغريب أن لا يجتمع فريق من العرب فى مكان أو تحت اسم من الأسماء دون أن يكون لهم شاعر أو شعراء ، وقد يقال أن الشعر كان فى ذلك العصر حاجة اجتماعية لازمة قاسية لا تستطيع أن تستغنى عنها القبيلة ولا أن يستغنى عنها الحى من أحياء العرب صغر أو كبر قلّ أو كثر . فوجود الشاعر فى القبائل كلها والأحياء كلها والفصائل كلها ملائم كل الملاءمة لطبيعة الحياة البدوية التى لم تكن تخلو من خصومة متصلة وحرب تشبّ وصلح يعقد . وكما أن كل حى أو قبيلة أو جماعة فى حاجة الى من يهيىء لها مرافقها المادية فهى كذلك فى حاجة الى من يهيىء لها مرافقها المعنوية سواء أكانت هذه المرافق أدبية أم سياسية أم دينية . ولكننا نلاحظ أن هذه الحاجات المادية نفسها على لزومها وقسوتها لم تضطر ولا يمكن أن تضطر القبائل البدوية الى الاستكثار من الذين يهيئون لهم هذه المرافق التى تمسّ اليها الحاجة كما استكثرت من الشعراء الذين كانوا يهيئون لها مرافقها الادبية والسياسية . والمعروف أن الحاجة تشتد وتقوى كلما عظمت الحضارة واشتد سلطانها على الناس ، والمعروف أيضاً أن قانون توزيع العمل الاجتماعي يسير بـ - ق

الحياة البدوية وانه انما يصعب ويتعقد مع نمو الحضارة وقوتها . فحاجة القبيلة البدوية مادية كانت أو معنوية أبسط من حاجة الأمة المتحضرة ومن ثم كان العمال الذين تدعو اليهم هذه الحاجة أقل فى القبيلة البدوية منهم فى الأمة المتحضرة . هم أقلّ عدداً وأقل تنوعاً أيضاً . وما تزال القبائل البدوية تضطرب فى بلاد العرب وغير بلاد العرب وما تزال حاجاتها كما كانت فى العصر الجاهلى ولعلها زادت وتعقدت بعض الشيء . وما نرى مع ذلك أن حظها من الشعر والشعراء الآن كحظها من الشعر والشعراء فى العصر الجاهلى أو كالحظ الذى يضيفه لها الرواة من الشعر والشعراء فى ذلك العصر . ولا تقل انحطت الأمة العربية البدوية بعد رقى وجهلت بعد علم وقست بعد لين فما نظن أن أهل البادية فى البلاد العربية قبل الاسلام كانوا خيراً من أهل البادية فى البلاد العربيـة الآن أو كانوا أصفى منهم طبعاً وأشد منهم نفاذ بصيرة وتوقد قريحة وتهيئاً للشعر .

واذن فكثرة هؤلاء الشعراء الذين يسميهم الرواة لا تخلو من غرابة ولا سيما حين نلاحظ أن هذه الكثرة نفسها ليست شيئاً بالقياس الى ما كان يتحدث به الرواة من ان الشعراء كانوا فوق الاحصاء ومن ان الشعر كان فوق الحصر ومن ان أبى ضمضم أنشد فى ليلة واحدة لمائة شاعر كلهم كان يسمى عمراً ، ومن ان حماداً أنشـد مائة قصيدة على كل حرف من حروف المعجم ومن انه كان يستطيع أن ينشد سبعمائة قصيدة أولها كلها « بانت سعاد » ومن ان الاصمعى كان يحفظ اربعة عشر الف أرجوزة غير القصائد والمقطوعات ومن ان أبا تمام كان يحفظ نحو ذلك أو أكثر منه ومما يقال عن غير هؤلاء .

فكل هذا يدل على أن الفكرة التى كانت شائعة فى القرن التالث بين علماء الأمصار كانت تمثل العرب كأنهم أعظم الأمم حظاً من الشعر أو قل كانت

تمثـل العرب على أنهم جميعاً شعراء وظاهر أن هذا لا يمكن أن يكون من الحق فى شىء .

على أن العصر العباسى لم يخلُ من علماء محققين كان لهم من الذوق والفطنة والاقتصاد ما يعصمهم من التورط فى مثل هذا الغلو الفاحش . وربما كان ابن سلام أحسن مثل لهؤلاء العلماء المحققين الذين لم يتورطوا فى كذب ولم يتعمدوا اسرافاً ولم يقصدوا الى تضليل وانما احتاطوا ما استطاعوا الاحتياط . فان وقعوا بعد ذلك فى الخطأ فذلك حكم العصر والبيئة وحظ ما كان لهم من رقى فى ملكة النقد .

وقد أحصى ابن سـلاّم أو حاول أن يحصى أسماء الشعراء الجاهليين الذين صحّ له ولاصحابه من أهل البصرة انهم وجدوا وقالوا الشعر ، فلم يتجاوز بهم سبعين . قسمهم أولا الى طبقات عشر تتألف كل طبقة من أربعـة شعراء ، ثم ذكر أصحاب المراثى وهم أربعة ، وشعراء القرى وهم ثمانية فى مكة وخمسة فى المدينة وأربعة فى الطائف وثلاثة فى البحرين وأعلن انه لا يعرف لليمامة شعراء وان كان الأعشى والمتلمس من اليمامة فيما يقول الرواة وقد عدّهم ابن سلام فى الطبقات . ثم عدّ ابن سلام لليهود ثمانية من الشعراء . وهو اذا عرض لواحد من هؤلاء الشعراء جميعاً ذكر عنه شيئاً وروى له بيتاً أو أبياتاً . والظاهر من لفظ الرجل وروحه أنه وان لم يكن يستقصى فهو يلمّ الماماً حسناً بما كان معروفاً عند أهل البصرة انه صحيح من وجود الشعراء وما يضاف اليهم من الشعر . وقد أعرض ابن سلام عن طائفة كثيرة من الشعراء سماهم أبو الفرج فى الاغانى وسماهم غير أبى الفرج من الرواة . ولا شك فى أن هذا الاعراض من ابن سلام دليل واضح على أن المحققين من علماء البصرة كانوا يشكون فى وجود هؤلاء الشعراء أو فى صحة ما يضاف اليهم

من الشعر . ويكفى أن نلاحظ أن ابن سلام قد ذكر من الشعراء الجاهليين سبعين شاعراً مفرقين فى البلاد العربية كلها والقبائل العربيـة كلها فمنهم اليمنى والربعى والمضرى ، ومنهم شعراء المدن وشعراء البادية وشعراء اليهود ؛ فأما أبو الفرج فقد سمى لمضر سبعة وستين شاعراً ولليمن أربعين ولربيعة ثلاثة عشر وسمى شعراء آخرين لم نحفل باحصائهم منهم من يتصل بجديس ، ومنهم من يتصل بجرهم .

هذا ولم نذكر شعراء الجن ولا هذه الهواتف التى كانت تهتف بالناس شعراً مرة ونثرا مرة أخرى كما اننا لم نذكرهؤلاء الشعراء الذين ذهبت أسماؤهم وبقيت أشعارهم ورويت فى كتب الأدب والنحو والتاريخ القصائد الطوال والمقطوعات القصار والأبيات المفردة .

فأنت ترى من هذا كله أن القدماء أنفسهم لم يكونوا متفقين فى الرأى بأزاء هؤلاء الشعراء وما يضاف اليهم من الشعر ، فبينما كان المحققون من أهل البصرة يحتاطون و يتشددون فى الاحتياط كان أهل الكوفة يقبلون ما يروى لهم فى شىء من اللين والمرونة ويضيفون اليه فى كثير من الاحيان . وكان أهل بغداد كأهل الكوفة استعداداً لقبول ما يروى وتزيداً فى الرواية . على أن أهل البصرة أنفسهم لم يبرأوا من الانتحال فقد كان منهم خلف كما كان من أهل الكوفة حماد وأبو عمرو الشيبانى . ومهما يكن من تشدد البصريين واحتياط ابن سلام ومن اليه فنحن نقف منهم أيضاً موقف التردد ونستكثر ما اطمأنوا هم اليه ونرى أن المنصفين الصادقين منهم قد خدعوا وقبلوا ما لم يكن ينبغى أن يقبلوا وكان أمرهم فى ذلك كأمر المحققين من أصحاب الحديث ، عنوا بنقد السند وتصحيحه وانصرفوا الى هذه العناية ولم يكادوا يعنون بنقد ما كان يحمل اليهم من الأخبار والأشعار اذا ثبت لهم أن السند صحيح أو قريب من الصحيح . ومع ذلك فتصحيح السند

وحده لا يكفى فقد يكون الراوى صادقاً مأموناً محتاطاً ولكنه يخدع مع ذلك عن نفسه وعما يروى له . وقد يكون الراوى من المهارة والدقة والفطنة بحيث يستطيع أن يخفى أمره على الناس ويظهر لهم مظهر الصادق التقى الورع الأمين ، وهم يحدثوننا أن أبا عمرو الشيبانى كان يجمع شعر القبائل فى الكوفة فاذا جمع شعر قبيلة انصرف الى المصحف فكتبه بخطه ؛ وهم يحدثوننا بعد هذا أنه كان شديد الكلف بشرب الخمر ؛ ثم هم يحدثوننا أنه كان كثير الوضع للشعر

٣

ا — النقد الداخلى

فنحن معرضون لأن نخدع عن أنفسنا فى أمر الرواة اما لأنهم أنفسهم مخدوعون واما لأنهم خادعون . وإذن فالعناية بالسند لا تكفى لتصحيح ما يصل الينا من طريقه . ولا بد لنا من أن نتجاوز هذا النقد الخارجى الى نقد داخلى ان صحّ هذا التعبير، الى نقد يتناول النص الشعرى نفسه فى لفظه ومعناه ونحوه وعروضه وقافيته . هذا النقد لازم لأنه وحده يستطيع أن يظهرنا على قيمة ما يروى لنا من الشعر أصحيح هو أم غير صحيح . ولكنه مع الاسف الشديد ليس يسيراً ولا منتجاً الآن بالقياس الى الشعر الجاهلى . فنحن لا نستطيع أن نقول فى يقين أو ترجيح على أن هذا النص ملائم من الوجهة اللغوية للعصر الجاهلى أو غير ملائم لأن لغة هذا العصر الجاهلى لم تضبط ضبطاً تاريخياً ولا علمياً صحيحاً، وكل ما صح لدينا منها صحة قاطعة ولكنها فى حاجة الى التدوين انما هى لغة القرآن، ولكن من ذا الذى يستطيع أن يزعم ان القرآن قد استعمل كل الالفاظ التى كانت شائعة مألوفة بين المضريين لأيام النبى . ومن ناحية أخرى من ذا الذى يستطيع أن يزعم أن هذه اللغة التى نجدها فى شعر الامويين والعباسيين وفى معاجم اللغة كانت كلها شائعة مألوفة عند المضريين أبان ظهور الاسلام ونحن نعلم علماً لا يقبل الشك أن العرب قد خلطوا خلطاً بعد الاسلام وأن لغة مضر قد امتصت لغات قبائل غير مضرية أيام بنى أمية كما استمدت ألفاظاً أعجمية بعد الفتح و بعد الاختلاط بالفرس وغير الفرس، وما دمنا لم نصل الى تدوين اللغة المضرية الجاهلية تدويناً تاريخياً صحيحاً فنحن عاجزون عن أن نتخذ هذه اللغة مقياساً علمياً

لتصحيح ما يضاف الى المضريين قبل الاسلام أو رفضه .

وأنت تستطيع أن تقول مثل هذا بالقياس الى النحو والصرف والعروض . فمنذا الذى يستطيع أن يزعم أن النحو العربى والصرف كما هما فى كتاب سيبويه مثلاً يمثلان ما كان معروفاً ، من نحو وصرف عند المضرية قبل الاسلام ؟ ومنذا الذى يستطيع أن يزعم أن الجاهليين من المضريين قد اصطنعوا هذه الأوزان العروضية كلها على نحو ما دونها الخليل ؟ بل منذا الذى يستطيع أن يعين لنـا الأوزان التى استعملت قبل الاسلام والتى استحدثت بعد الاسلام ؟

واذن فهذا النحو من المقاييس العلمية مع أنه النحو الوحيد الذى يستطيع أن ينتهى بنا الى يقين أو شىء يشبه اليقين مغلق أمامنا لا يستطيع أن ينتهى بنا الى الحق فى أمر هـذا الشعر المضرى الجاهلى . ونحن مع ذلك مطمئنون الى أنه قد صحّ للمضريين شعر قيـل قبيل الاسلام وأبان ظهوره . نحن مطمئنون الى هذا ومطمئنون الى أن هذا الشعر الذى صحّ قد اختلط بما حمل على المضريين بعد الاسلام ، فكيف السبيل الى تمييز الصحيح من غير الصحيح ؟

***

ب — غرابة اللفظ

هنالك مذهب خدّاع يذهبه القدماء والمحدثون فى تحقيق الشعر الجاهلى . وخلاصته النظر الى الألفاظ التى يأتلف منها الشعر فان كانت متينة رصينة كثيرة الغريب قيـل ان الشعر جاهلى ، وان كانت سهلة لينة مألوفة قيـل ان الشعر مصنوع . وهذا المذهب يقوم بالطبع على أن الشعراء الجاهليين كانوا أهل بادية يعيشون فى صحراء ليس بينها و بين الحضارة اتصال فظلت لغتهم بدوية متأثرة بإقليم الصحراء

محتفظة بشيء من الغرابة والحوشية يميزها من لغة الحضر التى تأثرت بالترف ولين العيش وقبلت تأثير اللغات الأجنبية والاجناس الأجنبية أيضاً . فاذا عرض لأصحاب هـذا المذهب شعر يضاف الى الجاهليين وفيـه سهولة واسفاف ولين التمسوا لذلك العلل كما يصنعون فى شعر عدى بن زيد ، فكثير من هـذا الشعر سهل ليّن مسفّ وهو مع ذلك يضاف الى هـذا الشاعر الجاهلى المضرى يضيفه اليه علماء رواة ثقات معروفون بالصـدق والأمانة . واذن فلا بدّ من تعليل هذا اللين والاسفاف وليس فى هذا التعليل شيء من المشقة ولا العسر فقد كان عدى من أهل الحيرة أى كان متصلاً بحضارة الفرس وكان ينفق فى هذه البلاد الخصبة حياة راضية لا تخلو من نعومة ولين فلا جرم رق شعره ولان وخالف فى هذه الرقة واللين ما هو مألوف فى شعر الجاهليين عامة والمضريين خاصة .

ولـكن هنالك شعراء آخرين عاشوا فى الحـيرة وعاشوا عند الغسانيين فى أطراف الشام وقضوا فى هذين الاقليمين حياة ناعمـة هنية وظل شعرهم مع ذلك شديد الأسر قوى المتن رصينا متيناً حظ الشدة فيه أكثر من حظ اللين . ولنضرب لذلك مثلاً النابغة الذبيانى فقد اتصل بالنعمان فيما يقول الرواة اتصالاً شديداً وتحضّر واتخذ آنية الذهب والفضة وظفر من عطاء الغسانيين بشيء كثير ، وهو مع ذلك قوى الشعر عظيم الحظ من الشدة والصلابة . فان قلت فقد نبغ النابغـة بعد أن تقدمت به السن ولم يتصل بملوك الحيرة والشام إلا بعـد أن تم تكوينه فلم يكن من اليسير أن تتغير لغتـه أو لهجته بينما نشأ عدى بن زيد نشأة حضرية فقد ولد فى الحيرة وتأثر فى تربيته ونشأته كلها بحياة الفرس ، قلت هناك شاعر آخر يذكر اسمه مع النابغـة لأنه نادم النعمان ويقال أنه وشى بالنابغة الى النعمان ويقال أيضاً انه هوى المتجردة امرأة النعمان وشبب بها وهذا الشاعر هو

المنخّل اليشكرى وهو بدوى النشأة لم يتصل بالنعمان الا بعد أن تقدمت به السن والرواة يروون له قصيدة ما نظن أن شعراء بغداد فى العصر العباسى قد استطاعوا أن يقولوا شعراً أقرب منها الى السهولة واللين وهى القصيدة التى مطلعها .

ان كنت عازلتى فسيرى   نحو العراق ولا تحورى

والتى يقول فيها :

ولقد دخلت على الفتـا   ة الخدر فى اليوم المطير
الكاعب الحسـناء تر   فل فى الدمقس وفى الحرير
فدفعتهـا فتدافعت   مشى القطاة الى الغدير
ولثمتهـا فتنفست   كتنفس الظبى الغرير
ودنت وقالت يامنخّل   ما بجسمك من حرور
ما شفّ جسمى غير حبك   فاهدأى عنى وسيرى
واذا شربت فاننى   رب الخورنق والسدير
واذا صحوت فاننى   رب الشـويهة والبعير
يا هنـد من لمتيم   يا هنـد للعـان الاسير

فكيف رق شعر المنخل ولان الى هـذا الحد وهو كالنابغة بدوى النشأة حديث عهد بالحضارة ؟

وهناك شاعر آخر لم يعرف بالحضارة الا لماماً وهو الأعشى الذى كان يعيش داخل البلاد العربية ويختلف فيما يقول الرواة الى أصحاب الحيرة والشام واقيال اليمن . وأنت تجد فى شعر الاعشى من السهولة واللين ما تنكر ، وقد قدمنا لك ان شعر ربيعة كله سهل لين مسفّ الا النذر اليسير . وأكثر الشعراء الربعيين

كانوا يعيشون فى البادية بادية العراق فما بال شعرهم قد رق ولان دون شعر مضر وما بال شعر فريق من المضريين لم يخلُ من رقة ولين ؟ بل ما بال شعر الشاعر المضرى الواحد يصلب و يلين فى القصيدة الواحدة . وانظر الى هذه القصيدة التى تضاف الى علقمة بن عبدة كيف ابتدئت بهذا البيت الذى يرق حتى لكأنه بغدادى :

ذهبت من الهجران فى كل مذهب ولم يك حقاً كل هذا التجنب

ثم يشتد الشاعر حتى يصل الى الالغاز فى وصف الفرس .

والرواة مع ذلك يصححون هذا الشعر لعلقمة كما يصححون للنابغة شعراً كثيراً فى صدره صلابة وشدة وفى آخره سهولة ولين .

أفترى أننا نقبل من هذا الشعر ما صلب واشتد فنصححه ونرفض منه ما سهل ولان ؟

وقد يمكن أن يقبل هذا لولا ان فى الامر نظراً يدعو الى الوقوف والتردد والاحتياط فلا ينبغى أن يؤخذ الغريب الصعب على أنه صحيح لغرابته وصعوبته ، ولا أن يؤخذ اللين السهل على أنه منحول لسهولته ولينه . ذلك لان الغرابة قد تكون متكلفة وقد يتكلفها الراوى أو العالم و يتخذها وسيلة الى خداع العلماء والمتأدبين . والقدماء أنفسهم يرون ان اللامية التى تنسب الى الشنفرى منحولة وهم يزعمون ان خلفاً هو الذى نحلها . ومع ذلك ففيها هذا البيت :

ولى دونكم أهلون سيدٌ عملّس وأرقط زهلول وعرفاء جيأل

فماذا ترى فى صلابة هذا البيت وشدة الفاظه وغرابتها ؟

ولخلف قصيدة رواها صاحب الاغانى فى أخباره تستطيع أن تقرأها دون أن

تفهم منها شيئاً فاذا استعنت بما قال حولها أبو الفرج ورجعت الى المعاجم فى تفسيرها عرفت انها من أفحش الشعر وأقبحه . ومع ذلك فالقصيدة لخلف وأنت تستطيع أن تضيفها الى أشد الاعراب حظاً من العنجهية واغراقاً فى الغريب ، ومع ذلك فقد كان شعراء العراق فى عصر خلف وقبل عصر خلف يصطنعون أيسر اللفظ وأدناه الى الفهم حين يريدون الهجاء والاقذاع فيه .

ولا يقف الامر عند هذا الحد فأنت تستطيع أن تقرأ رجز رؤبة والعجاج وذى الرمة وأن تقرأ الارجوزة تأتلف من المائة وتزيد عليها دون أن تفهم منها إلا قليلاً حتى تضطر الى الاستعانة بالمعاجم ، ومع ذلك فقد كان رؤبة والعجاج وذو الرمة يعيشون فى العصر الأموى وتأخر بهم هذا العصر حتى أدرك بعضهم أيام بنى العباس وكان يونس بن حبيب يأخذ الرجز واللغة والغريب عن رؤبة ولن تجد فى الشعر الجاهلى قصيدة تقرب فى الشدة والصلابة من رجز هؤلاء الرجاز . وليس من شك عندى فى أن هؤلاء الرجاز كانوا يتكلفون الغريب تكلفاً ويخترعون الألفاظ اختراعاً لأسباب كثيرة قد نعرض لها فى غير هذا الكتاب . أفترى أن رجز رؤبة وأبيه وذى الرمة يجب أن يكون جاهلياً لا لشىء إلاّ أنه غريب اللفظ مسرف فى شدة المتن وقوة الأسر ؟

وما لنا نعرض لرؤبة والعجاج وخلف والقرآن نفسه بين أيدينا نستطيع أن نقرأه وننظر فيه فسنرى أنه على شدة متنه وقوة أسره يسير سهل قليل الغريب بالقياس الى الشعر الجاهلى . ونحن نستطيع أن نقرأ السورة الويلة من سوره فنفهمها من الوجهة اللغوية دون أن نحتاج احتياجاً شديداً الى المعاجم . أفترى أن سهولة القرآن ويسر ألفاظه وقربه من الافهام تترك مجالا للشك فى صحة نسبته الى العصر الذى تلى فيه ؟

وحديث النبي الذى صحّ عنه ، تستطيع أن تقرأ أكثره فتفهمه من الوجهة اللغوية من غير مشقة ولا عنف .

واذن فلا ينبغي أن تتخذ غرابة اللفظ دليلاً على الصحة والقدم ولا ينبغى أن تتخذ سهولة اللفظ دليلاً على الانتحال والجدة واذن فليس غريباً أن تقرأ الشعر يضاف الى الجاهليين فتفهمه دون مشقة ونرجح مع ذلك صحته ، وأن تقرأ الشعر يضاف الى الجاهليين فلا نفهم منه شيئاً ونرفض مع ذلك أن يكون صحيحاً .

واذا لم يكن بد من وضع قاعدة أو شبه قاعدة فى هذا الموضوع فنحن ميالون الى أن نقف موقف الشك من الشعر الذى يسرف صاحبه فى الغريب كما اننا ميالون الى أن نقف موقف الشك أيضاً من الشعر الذى يسرف صاحبه فى السهولة واللين . وانما الشعر الذى نستعدّ للنظر فى صحته هو هذا الذى يناسب لغة القرآن وما صح من الحديث متانة لفظ ورصانة أسلوب فى غير تكلف للغريب ولا اسراف فى الحوشية ، ويناسب القرآن وما صح من الحديث سهولة مأخذ وقرباً من الفهم فى غير اسفاف ولا دنو من السخف . على أننا لا نقول انا حين نجد هذا الشعر المتين السهل نقطع بصحته وانما قلنا نستعد للنظر فى صحته . فمن الذى يقطع لنا بأن هذا الشعر الذى سهل لفظه ومعناه فى رصانة ومتانة لم ينتحله شاعر عربى إسلامى أو راوية ماهر فى الانتحال .

***

ج — بداوة المعنى

وقد يذهب قوم الى التماس أسباب الصحة والانتحال فى المعنى دون اللفظ ، يعتمدون فى ذلك على ما يعتمد عليه أصحاب الغريب من ان الشعراء الجاهليين عامة والمضريين خاصة كانوا أهل بادية يعيشون فى الصحراء عيشة فيها شظف كثير وخشونة ظاهرة . واذا كان الشعر فى لفظه ومعناه مرآة لحياة الشاعر خاصة ولحياة البيئة الاجتماعية التى يعيش فيها الشاعر بوجه عام فيجب أن تكون المعانى التى يقصد اليها شعراء الجاهليين ملائمة لحياة البادية فى صورها وأغراضها وموضوعاتها فاذا وجد فى شعر بعض هؤلاء الشعراء ما يخالف هذا القانون فيجب أن نلتمس العلة لتفسيره ، فان وجد فى حياته ما يفسر هذه المخالفة فذاك والا فالشعر منحول . مثال ذلك انك لا تجد شيئاً من الغرابة ان رأيت فى شعر امرئ القيس ما يدل على ترف وحضارة ما ، فقد كان امرؤ القيس ملكا وابن ملك فمن المعقول أن يكون تصوره وخياله ملائمين لحياة الملوك . ومثال ذلك أيضاً ما قدمنا من شعر المنخل ومن شعر عدى بن زيد ففى شعر هذين الشاعرين معان حضرية ولكنها تقبل لانهما اتصلا بالحضارة فى العراق عن قرب أو بعد .

ولكن هذا المذهب ليس أقرب الى الحق من المذهب الذى سبقه وذلك لأ نا ننكر قبل كل شىء أن يكون العرب كلهم أهل بادية ونحن نعلم أن أهل اليمن كانوا أصحاب حضارة ونحن نعلم أن المضريين مدناً لم تخلُ من حضارة ولم يخلُ أهلها من عيش رقيق فى مكة والمدينة والطائف واذن فيجب أن يكون الفرق ظاهراً بين ألفاظ الشعراء الذين نشأوا وعاشوا فى المدن ومعانيهم وألفاظ الشعراء الذين عاشوا فى البادية ومعانيهم . ولكنا لا نكاد نجد هذا الفرق ، فشعر

المكيين والمدنيين موافق كل الموافقة لشعر البدويين من أهل الحجاز ونجد فى الخيال والتصور والاغراض والمعانى بوجه عام . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا نستطيع أن نعتمد على هذا المذهب لأن العرب لم يتحضروا كلهم بعد الاسلام وانما ظلت كثرتهم بادية فى الحجاز ونجد وغير الحجاز ونجد، وظلت تقول الشعر كما كانت تقوله فى الجاهلية وانتحلت الشعر . فكيف تستطيع أن نقطع بأن التصور البدوى والخيال البدوى والمعنى البدوى تكفى ليكون الشعر جاهلياً ؟ ولم لا يكون هذا الشعر اسلامياً بدوياً اذا لم تعتمد فى تحقيق ذلك الا على ملائمة معانيه وصوره لحياة البادية .

ونحن نستطيع أن نقول فى هذا أيضا مثل ما قلنا فى اللفظ . فما الذى يمنع مهرة الرواة والشعراء المتحضرين أن يتقنوا الحياة البدوية اتقانا تاماً ويحسنوا تقليد شعراء البادية فى ألفاظهم ومعانيهم وما يقصدون اليه من الأغراض . وهذا هو الذى كان بالفعل أيام بنى العباس ، فقد كان خلف وحماد أعلم بلغة البادية وأغراضها ومعانيها وخيالاتها من أهل البادية أنفسهم ، وكان الرواة من أمثالهما لا يترددون فى تخطئة الاعراب كما كانوا يقلدونهم فيخدعونهم عن أنفسهم .

وليس عندنا من شك فى أن هذا الغزل العذب الذى يضاف الى الاعراب قد نحل أكثره فى الكوفة والبصرة و بغداد .

واذن فتزييف المعنى ليس أشد عسراً من تزييف اللفظ ، وليس من الفطنة أن نتخذ بدوية المعنى مقياساً لصحة الشعر الجاهلى كما انه ليس من الفطنة أن نتخذ غرابة اللفظ مقياساً لصحة هذا الشعر أيضاً

ومع ذلك فلا بدّ لنا من مقياس . وليكن هذا المقياس صحيحاً من كل وجه أو صحيحاً من بعض الوجوه دون بعضها الآخر فنحن محتاجون اليه على كل حال

لاننا لا نستطيع أن نرفض كل ما يضاف الى المضريين فى الجاهلية بحجة اننا لا نستطيع أن نعتمد على اللفظ لامكان تقليده ولا على المعنى لامكان تقليده أيضاً . فما عسى أن يكون هذا المقياس ؟

* *

— مقياس مركب

يجب أن ننبه من الآن الى أننا لم نوفق بعد الى مقياس علمى نستطيع أن نطمئن اليه حقاً ولكننا مع ذلك لم نيأس من الوصول الى مقياس أو مقاييس إلاّ تفد اليقين فقد تفيد الظن وقد تنتهى أحياناً الى الترجيح الذى يقرب الى اليقين .

نحن لا نعتمد على اللفظ وحده ولا نعتمد على المعنى وحده ولا نعتمد على اللفظ والمعنى ليس غير وانما نعتمد على اللفظ والمعنى وعلى أشياء أخرى فنية وتاريخية ، ومن مجموع هذه الأشياء كلها نستخلص لأنفسنا مقياساً يقرّب الينا صواب الرأى فى هذا الشعر الجاهلى المضرى أو بعبارة أصح فى طائفة من هذا الشعر المضرى الجاهلى وقد يكون من اليسير أن يفهم هذا دون شىء من التفصيل وضرب المثل .

فلنتخذ شعر زهير موضوعاً للبحث ، ولنلتمس طريقاً الى تحقيق هذا الشعر أصحيح هو أم غير صحيح .

فنحن نشترط أن يكون لفظ زهير ومعناه ملائمين ملاءمة ظاهرة للحياة البدوية آخر العصر الجاهلى . ولا ينبغى أن يعترض بما قدمنا من أنا ننكر أن تكون اللغة الجاهلية المضرية قد دوّنت تدويناً علمياً صحيحاً فنحن لا نغير رأينا فى هذا ولكننا مع ذلك نعرف هذه اللغة بوجه ما بفضل القرآن والحديث ،

فنستطيع اذن أن نتصورها تصوراً ما ونستطيع اذن أن نقول أن هذه الألفاظ ملائمة أو غير ملائمة للغة الجاهليين أيام النبي . وكذلك الامر فى المعنى وما يتألف منه من الصور والخيالات وما يرمى اليه من الاغراض .

فاذا تحققنا ملائمة اللفظ والمعنى للعصر الذى قيـل الشعر فيه بقيت امامنا مشكلة عسيرة جداً وهى مشكلة امكان التقليد والتزييف وهنا نلجأ الى شىء آخر غير اللفظ والمعنى وملاءمتهما للعصر الذى قيل فيه الشعر وهو الخصائص الفنية ، وهذه الخصائص الفنية يمكن أن تلتمس عند شاعر واحد عند زهير مثلاً ويمكن أن تلتمس عنـد طائفة من الشعراء . ولكننا نريد أن نبالغ فى الاحتياط فلا نكتفى بالخصائص الفنية التى نظفر بها عند شاعر واحد لأننا لا نأمن أن تكون هذه الخصائص ليست حظ الشاعر نفسه وانما هى حظ الراوية الذى انتحل الشعر واضافه الى الشاعر . ولنضرب لذلك مثلا يوضحه . فالرواة يقولون ان امرأ القيس أول من قيد الأوابد وشبّه الخيل بالعصى والعقبان ، فمنذا الذى يضمن لى ان امرأ القيس أول من قيـد الأوابد وشبه الخيل بالعصى والعقبان ؟ ولم لا يكون الراوية الذى تكلف شعر امرئ القيس هو الذى قيد الأوابد وشبه الخيل بالعصى والعقبان وأضاف ذلك الى امرئ القيس فيما أضاف ؟

أنا اذن لا أكتفى بهذه الخصائص الفنية التى توجد عند الشاعر وحده دون غيره لأقطع بصحة شعره أو أرجحها وانما التمس خصـائص أخرى يشترك فيها هذا الشاعر وشعراء آخرون بينه وبينهم صلة ما .

فاذا ظفرت بهذه الخصائص الفنية ورأيتها مشتركة بين طائفة ما من الشعراء رجحت ان لشعر هذه الطائفة نصيباً من الصحة الا أن يقوم الدليل على ان شعر

هذه الطائفة كله قد نحله راوٍ بعينه أو رواه راوٍ بعينه . وفى هذه الحال أعود الى الشك لأنى لا آمن أن تكون هذه الخصائص المشتركة خصائص الراوى الذى تكلف وانتحل .

فاذا صحّ لى ان هذه الخصائص انما هى خصائص شعراء لا خصائص الراوى ورجحت على ذلك صحة ما يضاف الى هؤلاء الشعراء من الشعر التمست خصائصهم الفنية التى انفرد بها كل واحد منهم والتى أبيت منذ حين ان اعتمد عليها فى تصحيح الشعر أو رفضه . ولأوضح هذا كله بمثل يزيل كل لبس أو غموض . أريد كما قدمت أن أبحث عن شعر زهير، فأرى ان الرواة يحدثوننا بان زهيراً كان راوية اوس ابن حجر وان الحطيئة كان راوية زهير وان كعب بن زهير كان شاعراً تعلم الشعر من أبيه . واذن فبين يدى شعراء أربعة : أوس وزهير وكعب والحطيئة . وقد رأيت الرواة يحدثوننا بأن زهيراً كان يصنع شعره ويتكلفه وينفق الحول أحياناً قبل أن يظهر القصيدة من شعره، وأن الحطيئة كان عبداً من عبيد الشعر يتكلفه ويشقى فى صنعته، وان كعباً والحطيئة كليهما قد ذكر صناعة الشعر وتثقيفه والعناء فيه . واذن فاذا كان هذا كله حقاً فانا بازاء مدرسة شعرية معينة استاذها الأول أوس بن حجر واستاذها الثانى زهير واستاذها الثالث الحطيئة الذى أخذ عنه فى الاسلام جميل وعن جميل أخذ كثير . فلأعرض قبل كل شىء عن الخصائص التى تكون شخصية هؤلاء الشعراء ولألتمس ما يمكن أن يكون بينهم جميعاً من التشابه، فاذا ظفرت بطائفة من الوجوه الفنية يشتركون فيها جميعاً على اختلاف شخصياتهم كان من المرجح انى قد ظفرت بمدرسة من مدارس الشعر الجاهلى و بالقواعد الفنية التى كانت تقوم عليها هذه المدرسة . واذا لم يثبت لى ان راوية واحداً قد انتحل أو روى شعر هؤلاء الشعراء الأربعة

كان من المرجح ان شعرهم صحيح . وليس معنى هذا أنى بعد هذا التحقيق والتدقيق استريح الى صحة هذا الشعر فى غير بحث ولا شك بل معناه أنى أفترض صحته وأرجحها ثم ألتمس بعد ذلك نحله وتحليله واستخلاص صحيحه مما أضاف اليه الرواة وغير الرواة للأسباب التى قدمتها فى الكتاب الثالث .

فأنت ترى انى بهذا المقياس الذى أؤلفه من اللفظ والمعنى والخصائص الفنية المشتركة قد أستطيع أن أصل الى شىء من الحق والصواب فى أمر هذا الشعر الجاهلى .

والنتيجة لهذا هى اننا لا ينبغى أن نبحث عن الشعر الجاهلى الآن من حيث شخصية الشعراء الذين يضاف اليهم بل من حيث المدارس التى أنشأت هؤلاء الشعراء . وستضحك من هذا اللفظ ، ولكنى أؤكد لك أنه لا يضحك فقد كانت للشعر الجاهلى فى مضر مدارس . فأما أنا فقد ظفرت بواحدة منها واستطعت فيما يظهر أن أستكشف بعض خصائصها الفنية وهى هذه المدرسة التى ذكرتها آنفاً . وأما أنت فعليك أن تمضى فى هذا البحث على هذا الأسلوب فتلتمس المدرسة الشعرية فى المدينة ، هذه التى كانت تتألف من قيس بن الاسلت وقيس بن الحطيم وحسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله ابن رواحة وعبد الرحمن بن حسان وسعيد بن عبد الرحمن بن حسان . وشعراء الأنصار فى المدينة بعد الاسلام . وتلتمس المدرسة الشعرية فى مكة ، هذه المدرسة التى كانت تتألف من شعراء لم يكن لهم شأن فى الجاهلية ولكنهم ظهروا عندما اشتد جهاد قريش للنبى وقويت شخصيتهم حتى كونوا فى مكة سنة شعرية قرشية خاصة مثلها بعد الاسلام شعراء كعمر بن أبى ربيعة والعرجى . وتستطيع أن تلتمس مدارس أخرى فى البادية كمدرسة الشماخ بن ضرار التى كانت فيما يظهر تنافس مدرسة زهير . وامض على هذا

النحو . خذ الشعراء الجاهليين المضريين جماعات ولا تأخذهم أفراداً حتى اذا استطعت أن تحقق لكل جماعة خصائصها فالتمس خصائص الأفراد ومميزاتهم .

ومهما يكن من شيء فأنا مطمئن الى أن هذا القياس الذى ألفته تأليفاً من أشياء بعيدة الاتصال فيما بينها قد يؤدى الى نتائج لا بأس بها . ولأ بدأ فأعرض عليك هذه المدرسة التى ظفرت بخصائصها تاركاً لك ولغيرك من الباحثين اتمام هذا النحو من الاستقصاء .

٤

اوس بن حجر — زهير — الحطيئة — كعب بن زهير — النابغة

١ — أوس بن حجر

وقد يكون من الغريب أن نجمع هؤلاء الشعراء فى فصل واحد وأن نبتدئهم بأوس. ولكنك قد عرفت آنفاً انا نرى انهم ينتهون جميعاً الى أصل واحد وان أوسا هو أستاذهم. ونحن لم نستنبط هذا من عند أنفسنا وانما يحدثنا ببعضه القدماء نصاً ويلمحون الى بعضه الآخر تلميحاً. فهم متفقون على أن أوسا قد كان أستاذ زهير أو بعبارة أدق على أن زهيراً كان راوية أوس. وهم قد لا يكتفون بهذه الصلة الفنية بين الشاعرين فيزعمون أن أوساً كان قد تزوج من أم زهير، فكان زهير اذن ربيباً لأوس. وعلماء البصرة والكوفة و بغداد يروون عن أبى عمرو بن علاء انه كان يقول ان أوساً كان شاعر مضر حتى ظهر النابغة و زهير فأخملاه وظل بعد ذلك شاعر تميم فى الجاهلية غير مدافع. وكأن هذه السنة قد ظلت فى بنى تميم فقد روى بعض علماء البصرة انه شهد أشياخاً من تميم لا يعدلون بأوس أحداً. وتحدث الأصمعى بأن أوساً كان شاعر مضر ولكن النابغة طأطأ منه فظل شاعر تميم. وكان أبو عبيدة يعدّ أوساً فى الطبقة الثالثة، والظاهر أن ابن سلام كان يعدّه فى الطبقة الثانية مع كعب والحطيئة ولكنه سقط مما فى أيدينا من كتاب ابن سلام وسقط معه الشاعر الرابع لهذه الطبقة الثانية.

وكل هذه الأحاديث والاخبار تدلّ على أن القدماء من علماء البصرة والكوفة و بغداد كانوا يعرفون لأوس قدره وتفوقه ولا يقدمون عليه من مضر إلا

تلميذيه النابغة وزهير لأن أمر هذين التلميذين قد عظم واشتهر حتى عرفا أكثر من أستاذهما . ولكن الرواة لا يعرفون بعد هذا من أمر أوس شيئاً : فهم يختلفون فى نسبه لا يتفقون إلا على أنه مضرى تميمى ؛ وهم متفقون على أنه مدح رجلاً من بنى أسد يقال له فضالة واتصل به ورثاه بعد موته بغير قصيدة ؛ وهم يزعمون أن أصل اتصاله بفضالة هـذا انه سقط عن ناقته فى بعض أسفاره وكان فى بلاد بنى أسد فانكسرت ساقه فبات مكانه ، فلما كان الصبح أقبل بنات الحى يجنين الكمأة ، فلما رأينـه فزعن فدعا صغراهن وسألها عن اسمها قالت حليمة بنت فضالة ، فأعطاها حجراً وقال اذهبى الى أبيك فقولى له ابن هذا يقرأ عليك السلام . فلما أدت الفتاة رسالتها قال أبوها: يا بنية لقد جئتنى بمدح الدهر أو ذم الدهر . ثم انتقل بأهله حتى ضرب بيته على أوس ولم يفارقه حتى استقل . وظاهر ما فى هذه القصة من التكلف ومحاولة الأغراب ، ولـكنها مع هذا كل ما يروى أبو الفرج من أخبار أوس .

فلنطمئن إذن الى أن حياة أوس مجهولة ولنطمئن الى اليأس من أن نعرف من أمره شيئاً غير هذا . على أن قراءة ديوانه القصير قد لا تخلو من بعض الفائدة من هذه الناحية ، فقد نجد فى شعره أسماء قوم مدحهم وآخرين هجاهم وقد نستطيع أن نتبين بعض حياته من هذا المدح والهجاء ومن الفخر بنفسه وقومه ، ولـكننا أحوج الى السرعة من أن نقف عند هذا التفصيل .

فلندع حياة أوس الآن ولنعرض لشعره . ونحن مضطرون الى أن نعرض لهذا الشعر فى ايجاز شديد فمثل هذا الـكتاب لا يتسع لدرس ديوان أوس درساً مفصلاً ونخشى ان عرضنا لهذا الدرس أن نثقل ونمل . ذلك لأن شعر أوس من الوجهة اللفظية والمعنوية يمثل حياة البادية تمثيلاً قوياً صادقاً ، فمعانيه كلها بدوية

وألفاظه متينة رصينة وربما كثر فيها الغريب أحياناً وأنت تستطيع أن تقرأ القصيدة من قصائده فلا تحسّ معانيها إلا من وراء ستار إما لغرابة اللفظ وصعوبته وإما لبعد هذه المعانى عما ألفت من ألوان الخيال وضروب التصور. وليس من شك فى أن ما يضاف الى النابغة وزهير من الشعر فى جملته أيسر لفظاً وأدنى مأخذاً وأقرب الى الفهم مما بقى من شعر أوس فى جملته أيضاً. وسنعرض عليك نماذج تثبت هذا. وأكبر الظن أن مصدر هذا الفرق بين الأستاذ وتلميذيه إنما هو تأخر النابغة وزهير عن أوس فى العصر بعض الشيء. فالظاهر أن لغة الشعر المضرى كانت فى النصف الثانى من القرن السادس للمسيح تتطور تطوراً سريعاً وتتحضر بعض التحضر وتتحلل من الغريب والقيود البدوية الى حد ما. والظاهر أيضاً أن النابغة وزهيراً كانا من الذين أعانوا هذا التطور وأسرعوا به الى غايته حتى جاء القرآن فطبع هذه اللغة الأدبية بطابعه الخالد. ثم أن هناك مصدراً آخر لهذا الفرق بين شعر التلميذين وأستاذهما وهو أن الانتحال كثر فى شعر النابغة وزهير كثرة لا تشبه الانتحال فى شعر أوس. على أن شعر أوس نفسه لم يخلُ من الانتحال والتكلف كما سترى.

والذى يعنينا أن نقف عنده من شعر أوس لأنه الخاصة المشتركة بينه وبين تلاميذه إنما هو قبل كل شيء مذهبه الشعرى فى الوصف. فان تشخيص هذا المذهب سيعيننا على أن نفهم شعر زهير وتلاميذه من ناحية وعلى أن نلاحظ تطور هذا المذهب نفسه ورقيه فى عصر قصير من ناحية أخرى، وعلى أن نغير رأينا فى بعض المذاهب الشعرية أيام بنى العباس من ناحية ثالثة. ذلك أن أوساً شاعر حسّى مادى ان صح هذا التعبير كأنه يشعر بحسّه، كأنه يشعر بعينيه وأذنيه ويديه أوقل كأن ملكة الخيال لم تودع منه حيث أودعت من الآخرين

من وراء الحواس وإنما أودعت الحواس نفسها أو قل ان لم يكن بد من التدقيق العلمي أن ملكة الخيال عند أوس كانت شديدة الاتصال بحسّه المادى قليلة الاستقلال عن هذا الحسّ حتى كانها لم تكن تعمل شيئاً وحدها ، لم تكن تخضع الصور التى ينقلها الحسّ اليها الى شىء من التجريد والتصفية والتنقيح ثم التأليف إنما كانت تتخذ الحواس نفسها وسيلة الى هذا التأليف . ومن هذا كان الوصف فى شعر أوس كما قدمنا حسياً مادياً وكان أشبه بالتصوير منه بأى شىء آخر ، كان حكاية صادقة أو كالصادقة لمظاهر الطبيعة .

ولا ينبغى أن يخدعك هذا كله فتظن أن حواس صاحبنا كانت أدوات حاكية تحسّ الطبيعة فتنقلها وتصورها كما هو شأن اداة التصوير الشمسى أو شأن الفنوغراف ، وانما كان أوس قوى الحسّ شديد اتصال الخيال بالحواس شديد الاعتماد على حواسه فيما يؤلف من الصور الشعرية ولكنه (وهنا ميزة أخرى له ولتلاميذه) كان يؤلف هذه الصور تأليفاً ويعمل فى هذا التأليف ويجد فيه مشقة وعناء . فهو اذن يمتاز بميزتين إحداهما أن خياله كان مادياً شديد التأثر بالحسّ والثانية أنه كان فناناً يتخذ الشعر حرفة وصناعة وفناً يدرس ويتعلم وينشئه صاحبه انشاءً ويفكر فيه تفكيراً ويقضى فى إنشائه والتفكير فيه الوقت غير القصير .

لم يكن الشعر اذن يفيض من أوس كما يفيض الماء من الينبوع الغزير وكما تعوّدنا أن نقدر صدور الشعر من أهل البادية وإنما كان أوس يعمل شعره عملاً وينشئه إنشاءا .

فأنت ترى آن هاتين الميزتين اللتين يمتاز بهما شاعرنا مختلفتان فيما بينهما اختلافاً ظاهراً : إحداهما فطرية لم يردها الشاعر ولم يتكلفها أول الأمر وانما جبل عليها ونشأت معه وهى هذا الاتصال الشديد بين خياله وحسّه ، هذا الاتصال

الذى حمله على أن يستوحى الجمال الفنى من المظاهر الطبيعية المحسوسة دون أن يرجع فى ذلك الى أعماق نفسه ودخيلته الخاصة . هذه الميزة فطرية لم ينشئها أوس ولكنه نماها وتعهدها وأكثر الاعتماد عليها وسترى نتيجة ذلك عند ما تلاحظ الفرق بينه و بين تلميذه زهير.

وأما الميزة الأخرى فارادية تعمدها الشاعر وقصد اليها واتخذها قاعدة أساسية لفنه الشعرى وهى مقاومة الطبع وعدم الاندفاع فى قوله الشعر مع السجية التى ترسل ارسالاً فتفيض بالشعر كما يفيض الينبوع بالماء . هذه المقاومة التى حملت شاعرنا على أن يعمل شعره ويتكلفه هى التى ستجدها ظاهرة عند زهير وكعب والحطيئة وهى التى سترى أن الرواة أحسوها عند هؤلاء الشعراء فوصفوهم بما وصفوهم به من الاناة والروية فى قول الشعر .

ومن هاتين الخصلتين اللتين رأيناهما عند أوس استفاد الفن البيانى الخالص عند هؤلاء الشعراء جميعاً فكثر عندهم التشبيه والمجاز والاستعارة والافتنان فيها واذا صح لنا هذا كله وعرفنا حقاً أن الذين بدأوا فاعتمدوا على التشبيه والاستعارة والمجاز فى شعرهم وأكثروا منها وافتنوا فى التصرف فيها إنما هم هؤلاء الشعراء الجاهليون وبخاصة أوس و زهير عرفنا أن اصطناع الفن البيانى الخالص وتعمده والالحاح فيه ليست كما كنا نظن مظهراً من مظاهر الحياة الأدبية الجديدة أيام بنى العباس . وليس مسلم بن الوليد هو مبتكرها أو منميها كما كنا نظن

وليست هذه المدرسة البيانية فى الشعر هذه المدرسة التى نعنى بالفن للفن عباسية النشأة أو عباسية النمو والنهضة وانما هى أقدم من ذلك وأبعد فى تاريخ الشعر العربى أثراً ، نشأت فى العصر الجاهلى أنشأها أوس ونماها زهير والحطيئة

وكان لها ممثلون فى العصر الأموى منهم جميل وكثير واتصلت سنتها الى أيام بنى العباس فتناولها مسلم ثم أبو تمام وابن المعتز ثم المتنبى .

ومن هنا ترى مقدار ما سيكون لدرس هذه المدرسة الشعرية الجاهلية من تأثير لا فى اثبات أن شعر هؤلاء الشعراء صحيح كله أو بعضه فحسب بل فى اثبات شىء آخر أبعد منه أثراً فى تاريخ الآداب وهو نشأة هذه المدرسة البيانية التى اتخذت الشعر فناً وعنيت فيه بجمال الصورة والشكل عناية لا تقل عن عنايتها بجمال الموضوع والمعنى .

ولكنا الى الآن لم نزد على أن بسطنا دعوى لم نقم عليها دليلاً ونحسب أن قد آن الوقت لنثبت هذه الدعوى بالمثل الواضحة من شعر أوس حتى اذا فرغنا من ذلك التمسنا هاتين الميزتين عند تلاميذه .

ولعل أول قصيدة نعرض لها من شعر أوس لاثبات هاتين الميزتين هى هذه القصيدة الحائية التى كان القدماء يعجبون بها اعجاباً شديداً ويرون انه أجود ما قيل فى وصف المطر أثناء العصر الجاهلى .

وقد كان القدماء يختلفون فى قائل هذه القصيدة ، فأما أهل الكوفة فكانوا يروونها لعبيد بن الابرص وأنت تراها فى مختارات ابن الشجرى مضافة الى عبيد ؛ وكان البصريون والبغداديون يضيفونها الى أوس تعرف ذلك فى كتاب الكامل للمبرد وفى كتاب الاغانى وفى كتاب طبقات الشعراء لابن قتيبة والظاهر أن هذه القصيدة تأتلف من قصيدتين احداهما لأوس من غير شك لأن التشابه شديد جداً بينها و بين قصائد أخرى يتفق الكوفيون والبصريون على أنها شعر أوس والآخر لشاعر آخر كان الكوفيون يظنون أنه عبيد فاختلط الأمر عليهم وجمعوا

قصيدة أوس وشيئاً من هذه القصيدة الثانية .

والواقع أنا نرى القصيدة فى ديوان أوس قد صرّع الشاعر فيها ثلاث مرات : صرع فى المطلع فقال :

ودع لمس وداع الصارم اللاحى　　اذ فنكت فى فساد بعد اصلاح

وصرّع بعد ذلك بقليل فقال :

هبت تلوم وليست ساعة اللاحى　　هلا انتظرت بهذا اللوم اصباحى

ثم صرّع بعد هذا بقليل فقال :

انى أرقت ولم تأرق معى صاح　　لمستكف بعيد النوم لوّاح

والظاهر أن البصريين كانوا يروون القسم الأول من هذه القصيدة لأوس يضيفونه الى القسم الثالث ، وآية ذلك استشهاد المبرّد بقوله :

وقد لهوت بمثل الرئم آنسة　　تصبى الحليم عروبٍ غير مكلاح

على تفسير العروب ، وأضاف البيت لأوس .

فأما الكوفيون فكأنهم كانوا يجهلون هذا القسم الأول من القصيدة ويبدأونها بالقسم الثانى وهو :

هبت تلوم وليست ساعة اللاحى　　هلا انتظرت بهذا اللوم اصباحى

وكذلك ترى القصيدة مبدوءة فى مختارات ابن الشجرى وأكبر ظننا أن هذا القسم الثانى نفسه ليس من شعر أوس ففيه شىء من التفكير والحزن لا نعرفه عند أوس ، وانظر الى هذه الأبيات :

هبت تلوم وليست ساعة اللاحى　　هلا انظرت بهذا اللوم اصباحى

قاتلها الله تلحانى وقد علمت　　ان لنفسى افسادى واصلاحى

كان الشباب يلهّينا ويعجبنا   فما وهبنا ولا بعنا بارباح

ان اشرب الخمر أو أرزأ لها ثمناً   فلا محالة يوماً اننى صاحى

ولا محالة من قبر بمحنية   اوفى مليع كظهر الترس وضاح

ومهما يكن من شىء فالقسم الثالث من القصيدة هو الذى يعنينا وهو الذى نعرضه عليك وندعوك الى أن تقرأه فى تأمل وانعام نظر . فسترى قبل كل شىء فى هذا القسم هذه المادية التى ذكرناها لك وسترى كثرة التشبيه وكثرة التشبيه باشياء مادية كلها تحس بالسمع أو بالبصر وكلها بدوية . قال اوس :

انى أرقت ولم تأرق معى صاح   لمستكف بعيد النوم لواح

يامن لبرق أبيت الليل أرقبه   فى عارض كمضىء الصبح لمّاح

فانظر الى هذا التشبيه الاول تشبيه البرق بالصبح المضىء والى استعمال لفظ لماح الذى يمثل خطف البرق تمثيلا حسناً كأنه استعمل هذا اللفظ ليصلح من هذا التشبيه وليحتاط فيه بعض الاحتياط . فايس ضوء الصبح لمحاً وايس ضوء البرق مستمراً انما يريد أوس أن يصور لك قوة ضوء البرق حين يومض حتى لكأنه الصبح ولكنه يريد فى الوقت نفسه أن يقول ان هذا الضوء لماح لا يقيم . ثم يقول اوس :

دانٍ مسفٍ فويق الارض هيدبه   يكاد يدفعه من قام بالراح

فانظر الى هذا الهيدب الذى أضافه الى السحاب وقرب بينه و بين الارض ثم انظر الى قوله : يكاد يدفعه من قام بالراح ، فسترى قوة حظ الشاعر من المادية التى تمثل السحاب قريباً من الأرض حتى لتستطيع أن تمسه بيديك وتدفعه اذا قمت ثم يقول أوس :

كأنما بين أعلاه وأسفله ريط منشرة أو ضوء مصباح

وهما تشبيهان ماديان محسوسان بالبصر أيضاً . ثم يقول :

ينفي الحصى عن جديد الارض مبتركا كأنه فاحص أو لاعب راحي

وفى الشطر الاول مادية ملموسة ، وفى الشطر الثانى تشبيهان ماديان مبصران أيضاً ثم يقول :

كأن ريقه لما علا شطباً أقراب أبلق ينفي الخيل رمّاح
كأن فيه عشاراً جلّة شرفاً شعثاً لهاميم قد همت بارشاح
بحاً حناجرها هدلاً مشافرها تسيم أولادها فى فرفر ضاحي
هبّت جنوب بأولاه ومال به أعجاز مزن يسح الماء دلاح
فأصبح الروض والقيعان ممرعة من بين مرتفق منها ومن طاحي

فانظر الى هذه الأبيات كلها وما فيها من تشبه بالخيل مرة و بالابل مرة أخرى والى هذه الصور الشعرية التى تحس حيناً بالبصر وحيناً باالسمع والتى قد أتقنها الشاعر وحققها تحقيقاً يظهر أنه فتن أهل البادية فكانوا يتمثلون به فى تصوير السحاب ووصف العارض على ما نجده فى الأغانى وغيره من كتب الأدب .

وانظر بعد هذا الى شاعرين آخرين من غير هذه المدرسة يضاف اليهما وصف للمطر والسحاب أحدهما امرؤ القيس فى معلقته المشهورة والثانى الأعشى فى لاميته التى مطلعها :

ودع هريرة ان الركب مرتحل وهل تطيق وداعا أيها الرجل

فأما امرؤ القيس فقال :

أصاح ترى برقاً أريك وميضه   كلمع اليدين فى حبى مكلل
يضىء سناه أو مصابيح راهب   أمال السليط بالذبال المفتل
قعدت له وصحبتى بين ضارج   وبين العذيب بعد ما متأمل
على قطن بالشيم أيمن صوبه   وأيسره لدى الستار فيذبل
فأضحى يسح الماء حول كتيفة   يكب على الأذقان دوح الكنهبل

وأظنك لا تتردد فى أن ترى معى أن الفرق عظيم بين هذا الشعر الذى يخلو من التشبيه الرائع أو الصورة الدقيقة وشعر أوس الذى قدمناه لك .

وأما الأعشى فيقول :

بل هل ترى عارضاً قد بت أرمقه   كأنما البرق فى حافاته شعل
له رداف وجوز مفأم عمل   منطق بسجال الماء متصل
لم يلهنى اللهو عنه حين أرقبه   ولا اللذاذة فى كأس ولا شغل
فقلت للشرب فى درنا وقد ثملوا   شيموا وكيف يشيم الشارب الثمل
قالوا نمار فبطن الخال جادهما   فالعسجدية فالابلاء فالرجل
فالسفح يجرى فخنزير فبرقة   حتى تدافع منه الربو فالجبل
حتى تحمل عنه الماء تكفلة   روض القطا فكثيب الغينة السهل
يسقى دياراً لها قد أصبحت غرضاً   زوراً تجانف عنها القود والرسل

وهذا الشعر دون ما روينا من شعر امرىء القيس جودة وروعة وأقل منه حظاً من التشبيه بل هو يكاد يخلو من التشبيه خلواً تاماً لولا هذا البيت :

له رداف وجوز مفأم عمل منطق بسجال الماء متصل

ومهما يكن من شيء فنحن بعيدون كل البعد عن هذا المذهب الشعرى الذى يعتمد على الحسّ المادى والتصوير الدقيق والذى رأيناه فى حائية أوس.

ونحن نستطيع أن ندع هذه القصيدة من شعر أوس وننتقل الى قصيدة أخرى لامية مشهورة وصف فيها أوس سلاحه فأجاد وسلك فى وصف السلاح نفس الطريق التى سلكها فى وصف السحاب والمطر والسيل وهى طريق التشبيه والتصوير المادى الدقيق :

وانى امرؤ اعددت للحرب بعد ما رأيت لها ناباً من الشر أعصلا
أصم ردينيا كأن كعوبه نوى القَسْب عراصاً مزجا منصّلا
عليه كمصباح العزيز يشبه لفصح ويحشوه الذبال المفتلا
وأملس صوليا كنهى قرارة أحسّ بقاع نفح ريح فأجفلا
كأن قرون الشمس عند ارتفاعها وقد صادفت طلعا من النجم أعزلا
تردد فيه ضوءها وشعاعها فأحصن وأزين لامرئ ان تسربالا
وأبيض هندياً كأن غراره تلألؤ برق فى حبى تهللا
اذا سُلّ من غمد تأكل أثره على مثل مصحاة اللجين تأكلا
كأن حدب النمل يتبع الربى ومدرج ذر خاف بردا فأسهلا
على صفحتيه من متون جلائله كفى بالذى أبلى وأنعت منصلا
ومبضوعة من رأس فرع شظية بطود تراه بالسحاب مجللا
على ظهر صفوان كأن متونه علان بدهن يزلق المتنزلا
يُطيف بها راع يجشم نفسه ليكلأ فيها طرفه متأملا

فلاقى امرأً من ميدعان واسمحت قرونته باليأس منها معجلا
فقال له هل تذكرن مخبراً يدل على غنم ويقصر معملا
على خيرما أبصرتها من بضاعة لملتمس بيعاً بهـا أو تبكلا
فويق جبيل شامخ لن تناله بقنته حتى تكلّ وتعملا
فأبصر ألهاباً من الطود دونه يرى بين رأسى كل نيقين مهبلا
فاشرط فيها نفسه وهو معصم وألقى بأسباب له وتوكلا
وقد أكلت أظفاره الصخر كلما تعيّا عليه طول مرقى توصلا
فما زال حتى نالها وهو مشفق على موطن لو زلّ عنه تفصلا
فاقبل لا يرجو الذى صعدت به ولا نفسه الا رجاء مؤملا
فلما قضى مما يريد قضاءه وحل بها حرصاً عليه فاطولا
أمرّ عليها ذات حد غرابها رقيق باخذ بالمداوس صيقلا
على نخذيه من براية عودها شبيه سفى البهمى اذا ما تفتلا
فلما نجا من ذلك الكرب لم يزل يمظعها ماء اللحاء لتذبلا
فجردها صفراء لا الطول عابها ولا قصر أزرى بها فتعطلا
كتوم طلاع الكف لا دون ملئها ولا عجسها من موضع الكف أفضلا
اذا ما تعاطوها سمعت اصوتها اذا أنبضوا عنها نئيما وأزملا
وان شد فيها النزع ادبر سهمها الى منتهى من عجسها ثم أقبلا
وحشو جفير من فروع غرائب تنطع فيها صانع وتنبلا
تخيرن انضاء وركبن انصلا كجمر الغضا فى يوم ريح تزيلا
فلما قضى فى الصنع منهن فهمه فلم يبق الا أن تسن وتصقلا
كساهن من ريش يمان ظواهرا سخاماً لؤاماً لين المس أطحلا

يخرن اذا انفزن فى ساقط الندى وان كان يوماً ذا أهاضيب مخصلا
خوار المطافيل الملمعة الشـوى واطلاؤها صارفن عرنان مبقلا
فذالثعنادى فى الحروب اذا التظت وأردف بأس من حروب وأعجلا

فانظر اليه كيف عمد الى هذه الألوان من التشبيه المادى حين أراد أن يصف سيفه ورمحه ودرعه وحين أراد أن يصف القوس والعود الذى اتخذت منه وترها والصوت الذى ينبعث عن القوس حين ينزع عنها وحركة السهم ثم نصال هذه السهام وريشها . سلك فى هذا كله ما ترى من طرق التشبيه المادى الذى لا يخلو لفظه من صعوبة ومشقة ، ولكنه من الجمال الفنى بحيث يستحق أن يتكلف الانسان هذه المشقة ليفهمه ويتذوقه .

وأنت تجد هذا التشبيه وهذا النوع من الوصف الذى يعتمد عليـه وعلى فنون البيان المختلفة فى شعر أوس كله الا أن يكون منتحلا أو مضافا اليه كهذه الأبيـات التى سنعرضها عليك بعد حين نموذجا لما أدخل على أوس من الشعر الذى لم يقله . ولكنى لا أريد أن أدع شعرأوس دون أن أقف معك وقفة قصيرة جداً عند هذه القصيدة الأخرى التى حفظت لأوس والتى كان القدماء يعجبون بها اعجاباً شديداً ليس أقل من اعجابهم بالحائية التى مرّ ذكرها آنفاً . وهذه القصيدة هى المرثية التى رثا بها صاحبه فضالة والتى مطلعها :

أيتهـا النفس اجملى جزعا انـ الذى تحذرين قد وقعا

وكان القدماء يعجبون بهذا المطلع . وكان ابن قتيبة يقول : ان أحداً لم يبتدئ رثاء بمثل هذا البيت . والواقع ان البيت جميل حسن الموقع من النفس شديد التأثير فيها ولا سيما هذا النحو من الاذعان للقضاء هذا الأذعان الذى

بدعوك الى أن تقبل الشيء كما هو مادام قد وقع فلا تستطيع له مرداً . وانما الذى يعنينا من هذه القصيدة هو الذى عنانا فيما سبق من شعر أوس وهو هذه الطريقة المادية فى التعبير حتى فى الموضوعات التى يعرض فيها الشاعر عادة عن الأشياء الخارجية ويرجع الى أعماق نفسه يستثير عواطفها وما فيها من حزن كمين . وقد رجع أوس الى نفسه فى هذا المطلع الذى رويناه ، ولكنه لم يلبث أن انصرف الى صاحبه فعدّد ما كان له من خلال ثم أخذ يرثيه بأشياء كلها خارجية ويتخذ هذا الرثاء وسيلة الى طائفة من التشبيهات والتعبيرات المادية لا تخلو من جمال وروعة . قال :

ان الذى جمع السماحة والنجدة م والحزم والقوى جمعا
الألمعى الذى يظن لك الظن م كأن قد رأى وقد سمعا
المخلف المتلف المرزأ لم يمنع بضعف ولم يمت طبعا
والحافظ الناس فى تحوط اذ لم يرسلوا خلف عائذ ربعا
وازدحمت حلقتا البطان باقــوام وطارت نفوسهم جزعا
وهبت الشمأل البليل واذ بات كميع الفتاة ملتفعا
وشبه الهيدب العبام من الأقوام م سـبقاً محـالا فرعا
وكانت الكاعب المنعمة الحسناء فى زاد أهلها سبعا
أودى وهل تنفع الاساحة من شيء لمن قد يحاول النزعا
ليبكك الشرب والمدامة والفتيان طـراً وطـامع طمـعا
وذات هدم عارٍ نواشرها تصمت بالماء تولباً جدعا
والحي اذ حاذروا الصباح واذ خافوا مغيراً وسائراً تلعا

فانظر كيف اعتمد على طائفة من الصور الخارجية المادية فى تمثيل الجدب والقحط والبرد وآثارها فى القبيلة . فهو يعرض علينا مرة رجلاً شديد الاشفاق من البرد حتى انه ليؤثر نفسه بردائه يلفع به وحده دون امرأته . و يعرض علينا مرة أخرى فتاة ناشئة من شأنها أن تكون قليلة الميل الى الطعام ولكن القحط والجدب قد أرهقاها حتى أسرفت فى زاد أهلها فكأنها السبع لا يكفيه من هذا الزاد الشىء القليل . ومرة ثالثة امرأة فقيرة معوزة قد اتخذت ثو باً بالياً لا يستطيع أن يستر جسمها كله فأطرافها بادية ونواشرها عالية وطفلها الصغير بين يديها يصيح و يتضور وهى تصمته وتلهيه بالماء .

وعلى هذا النحو شعر أوس كله . ولولا انى أر يد أن أجتنب الاطالة والاملال لضر بت لك أمثالا أخرى ليست أقل من هذه الأمثال قوة فى اثبات ما أر يد .

وسترى عند ما نعرض لزهير وتلاميذه والنابغة أيضاً انهم جميعاً قد ذهبوا مذهب أستاذهم فى الاعتماد على هذا النحو من التشبيه والتصو ير المادى الدقيق على أنهم لم يكتفوا بتقليده واقتفاء أثره بل استعاروا منه طائفة من المعانى والألفاظ استعارة ظاهرة لا تحتمل شكاً حتى لكأن هذه المعانى والألفاظ كانت قد أصبحت حظاً شائعاً للمدرسة كلها .

ولست أر يد أن أطيل فى ضرب الأمثال لهذا ولكنى أحيلك على القصيدة الميمية التى قالها أوس والتى مطلعها .

تنكرتِ منا بعد معرفة لَمِى   و بعد التصابى والشباب المكرّم

فسترى زهيراً قد استغلها فى ميميه المعروفة بالمعلقة .

وكل ما فى زهير والنابغة من وصف الصيد معتمد فيه على شعر أوس فى

وصف الصيد أيضاً . وهذا التشبيه الذى قصد اليه النابغة فى داليته حين ذكر ناقته فزعم أنها كالثور الوحشى ثم أخذ يقصّ علينا قصص هذا الثور حين أحسّ الصائد وكلابه ففر ثم عطف فصارع الكلاب حتى صرعها ، نقول هذا التشبيه الذى تجده عند النابغة وتجد شيئاً قريباً منه عند زهير انما اعتمد فيه الشاعران على شعر أوس واستعارا فى كثير من الأحيان ألفاظ أوس وصوره أيضاً .

وقد فطن القدماء لشىء من هذا فكانوا يقولون أن زهيراً كان يتوكأ فى شعره على شعر أوس ، وذكر ابن قتيبة أبياتاً لأوس استغلها زهير والنابغة ، استغلا لفظها ومعناها أحياناً واستغلا معناها دون لفظها أحياناً أخرى منها هذا البيت :

لعمرك أنا والأحاليف هؤلا لفى حقبة أظفارها لم تقلّمّ

أخذه زهير فقال :

لدى أسدٍ شاكى السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تقلّم

وأخذه النابغة فقال :

وبنو قعين لا محالة انهم آتوك غير مقلمى الأظفار

ومثل هذا فى شعر زهير والنابغة وكعب كثير .

فلندع أوساً الآن ولننتقل الى زهير ولكن بعد ان ننقل لك هذه الأبيات على أنها نموذج للمنحول الذى أضيف الى أوس :

رحلت الى قومى لأدعو جلهم الى أمر حزم أحكمته الجوامع

ليوفوا بما كانوا عليه تعاقدوا بخيف منى والله رائى وسامع

وتوصل أرحام ويعرج مغرم ويرجع بالود القديم الرواجع
فأبلغ بهـا افنـاء عثمان كلها وأوساً فبلغها الذى أنا صانع
سأدعوهم جهراً الى البر والتقوى وأمر العلى ما يشعننى الأصابع
فكونوا جميعاً ما استطعتم فانه سيلبسكم ثوباً من الله واسع
وقوموا فأصموا قومكم فاجمعوهم وكونوا يداً تننى العـلى وتدافع
فان أنتم لم تفعلوا ما أمرتكم فأوفوا بهـا ان العهود ودائع
وشتان من يدعو فيوفى بعهده ومن هو للعهد المؤكد خالع
اليك أبا نصر أجازت نصيحتى تبلغها عنى المطى الخواضع
فأوف بما عاهدت بالخيف من منى أبا النصر اذ سدت عليك المطالع
فنحن بنو الأشياح قد تعلمونه نذبب عن أحسابنا وندافع
ونحبس بالثغر المخوف محله ليكشف كرب أو ليطعم جائع

وما أرى انك فى حاجة الى أن ننبهك الى الفرق بين هذا الشعر الضعيف بلهل وما قدمنا لك روايته من شـعر أوس . ذلك الى أنك لا تجد فى هذه الأبيات هذا المذهب الشعرى الذى يعتمد على الصور المادية كما رأيت .



ب — زهـير

ولا يكاد الرواة يعرفون من أمر زهير أكثر مما يعرفون من أمر أوس وانمـا هى أخبار وأحاديث كثرتها أقرب الى الأساطير منها الى حقائق التاريخ . ولعلنا نلمّ بخلاصة ما يقول الرواة عن زهير حين نقول انه كان يقيم فى غطفان وينسبه بعضهم الى مزينـة ويأبى المحققون الا أن يكون غطفانياً قيسياً . وكان أبوه فيما

يقولون شاعراً وكان خاله بشامة بن الغدير الغطفانى شاعراً أيضاً ، وله أخت شاعرة وكان ابناه كعب وبجير شاعرين وكان حفيده عقبة بن كعب شاعراً ، وكان لعقبة هذا ابن يقال له العوام وكان شاعراً . وقد قدمنا أن زهيراً كان راوية أوس وأن الحطيئة أخذ عن زهير وأن جميلا أخذ عن الحطيئة وأن كثيراً أخذ عن جميل فسلسلة الشعر متصلة بزهير من قبل النسب كما هى متصلة به من قبل التعليم والرواية . وكان زهير والنابغة كما قدمنا أثير من عند أهل البادية والحجاز كأنهما كانا يمثلان شعر البادية وذوقها . واذا نظرت فى هذه السلسلة التى تتصل بزهير من قبل التعليم عرفت أنها تتألف من شعراء كانوا جميعاً مقدمين عند أهل الحجاز كان الحطيئة فحلاً فى آخر العصر الجاهلى وأول الاسلام وكان جميل وكثير يمثلان أصدق تمثيل ذوق البادية فى الغزل خاصة .

والرواة يتحدثون عن زهير بعد هذا بطائفة من الأحاديث لا شك فى أنها منتحلة متكلفة فهم يزعمون أنه تنبأ بظهور الاسلام قبل بعثة النبى وأوصى ابنيه كعباً وبجيراً أن يسلما وهم يضيفون له شعراً فيه ذكر لأصول دينية اسلامية ؛ وليس من شك فى تكلف هذا الشعر وأمثاله سواء منه ما أضيف الى زهير أو غير زهير . وهم يزعمون أيضاً أن النبى رآه فاستعاذ بالله من شيطانه فانقطع زهير عن الشعر حتى مات .

هذه خلاصة ما يقال عن زهير فى حياته العامة والخاصة . وقد كدت أنسى مايروى عن انقطاعه لهرم بن سنان واكثاره من مدحه وما كان من حلف هرم ألا يمدحه زهير ولا يحييه الا وصله ، وما كان من استحياء زهير ومن استثنائه هرماً حين كان يلقاه فى ملاء فيحييهم . وقد مدح زهير مع هرم الحارث بن عوف لانهما احتملا الديات وأصلحا بين عبس وذبيان فى حرب كانت بينهما . فأما رأى

الرواة فى زهير فمختلف مضطرب كرأيهم فى هؤلاء الشعراء المقدمين ولعل من الاطالة أن نعرض لذلك بعد ان أشرنا اليه غير مرة . وقد زعموا أن عمر بن الخطاب كان يقدم زهيراً ولكنهم زعموا أنه كان يقدم النابغة أيضا . وهو حين كان يقدم زهيراً إنما كان يستند الى علل فنية ، فكان يقول ان زهيراً لا يعاظل بين الكلام ولا يتبع حوشيه ولا يمدح الرجل الا بما فيه . وهو حين قدم النابغة ذكر شعراً فيه روح دينى ما . وقد يكون عمر قدم الرجلين جميعاً فى وقتين مختلفين وليس فى ذلك شىء من الغرابة فقد كان هذان الرجلان يمثلان كما قلنا ذوق البادية والحجاز .

ولعل أظهر ما يتصف به زهير عند الرواة أنه كان بطيئاً فى قول الشعر يفكر ويروى وينقح قبل أن يظهر قصيدته للناس ولذلك أضيفت اليه قصة الحوليات . وسترى أن الحطيئة وكعباً كانا يذهبان مذهبه وسترى أيضاً فى غير هذا الموضع أن شاعراً أموياً عباسياً هو مروان ابن أبى حفصة كان يذهب هذا المذهب أيضاً . وهذه الخصلة التى يذكرها الرواة لزهير وتلاميذه تؤيد ما قلناه من أصحاب هذه المدرسة الشعرية كانوا أصحاب فن وأناة فى هذا الفن .

وقد كنت أحب لولا خشية الاطالة أن أدرس زهيراً درساً مفصلا لأعرض عليك خصاله المشتركة وخصائصه المقصورة عليه ولكنى أكتفى من هذا كله بضرب المثل وإثبات الصلة الفنية بينه وبين أستاذه أوس . ولن نجد فى هذا شيئاً من المشقة قليلا ولا كثيراً ، فأنت حين تقرأ شعر زهير مضطر الى أن تلاحظ أنه كأستاذه شديد اتصال الخيال بالحس ، شديد الاعتماد على الحواس فى إخراج صوره الشعرية ، وهو أحرص من أستاذه على هذا لأنه يتخذ هذا الأسلوب الشعرى طريقاً الى وصف المعانى وعرضها عليك . وهو كأستاذه متأنٍ حريص على الاناة يتخذ الشعر فناً وصناعة ولا يندفع فيه مع سجيته وأثر زهير فى هذا النحو الفنى أظهر

من أثر أوس لأن لغته أيسر من لغة أوس ولأن شهرته أبعد من شهرة أوس، ومن هنا كثر الاستشهاد بشعر زهير فى البيان فاستشهدوا بقوله :

صحا القلب عن سلمى وأقصر باطله   وعرى أفراس الصبا ورواحله

واستشهدوا بقوله :

لدى أسد شاكى السلاح مقذف   له لبـد أظفـاره لم تقـلم

وذكر ابن قتيبة له بيتاً اشتمل على تشبيهات ثلاثة أجملت ثم فصلت بعد ذلك وهو قوله :

تنازعت ألمها شبها ودرّ البحور   وشاكهت فيهـا الظباء

أجمل التشبيه فى هذا البيت ثم فصله فى قوله :

فأما مافويق العقد منها   فمن ادماء مرتعها الخلاء

وأما المقلتان فمن مهات   وللدر الملاحة والصفاء

ولست أقطع بصحة هذا الشعر فقد يخيل الىّ أن هذه القصيدة أو كثرتها منحولة لضعف يظهر فيها ولاصطلاحات فقهية أحسها القدماء أنفسهم فقاربوا بين هذه القصيدة وبين رسالة عمر بن الخطاب الى أبى موسى الأشعرى فى القضاء .

ولكن هذه الأبيات الثلاثة يظهر فيها تقليد زهير فى التشبيه . وأنت حين تنظر فى المطولة المشهورة التى مطلعها :

أمن أم أوفى دمنة لم تـكلم   بحـومانة الدراج فالمتـلم

تقتنع بصحة رأينا فى زهير . فهو الشاعر المصور بأصح معانى الكلمة وأدقها . وأمعن معى فى هذه القصيدة بيتاً بيتاً . فهو يقول فى البيت الثانى :

ودار لها بالرقمتين كأنها   مراجع وشم فى نواشر معصم

وهو التشبيه الذى تجده فيما يضاف الى طرفة :

لخولة أطلال ببرقة ثهمد　　يلوح كباقى الوشم فى ظاهر اليد

ثم انظر الى قول زهير :

بها العين والآرام يمشين خلفة　　واطلاؤها ينهضن من كل مجثم

وهى صورة بديعة ستراها فى شعر النابغة وتستطيع أن تجد أصلها عند أوس

ثم يقول :

وقفت اليها بعـد عشرين حجة　　فلأياً عرفت الدار بعد توهم

أثافى سـفعاً فى معرّس مرجل　　ونؤيا كجذم الحوض لم يتهدم

وسترى نفس هـذا الأسلوب عند النابغة وهو التصوير المادى ايضاً . ثم انظر اليه بعد أن حيا الدار كيف أراد أن يذكر سفر النساء اللاتى كن فيها والطريق التى سلكنها والماء الذى انتهين اليه فلم يستطع أن يعرض هذا الموضوع الا فى طائفة من الصور المادية تتفاوت فى الحسن ولكن لها جميعاً منه حظاً فقال :

تبصر خليلى هل ترى من ظعائن　　تحملن بالعلياء من فوق جرثم

جعلن القنان عن يمين وحزنه　　وكم بالقنان من محلّ ومحرم

علون بأنماط عتاق وكلة　　وراد حواشيها مشاكهة الدم

ظهرن من السوبان ثم جزعنه　　على كل متين قشيب ومفأم

ووركّن فى السوبان يعلون متنه　　عليهن دل الناعم المتنعم

بكرن بكوراً واستحرن بسحرة　　فهن لوادى الرس كاليد للفم

وفيهن ملهى للصديق ومنظر أنيق　　لعـين الناظر المتوسم

كأن فتات العهن فى كل منزل　　نزلن به حب الغنا لم يحطم

فلما وردن الماء زرقاً جمامه　　وضعن عصى الحاضر المتخيم

فهى كلها صور حسان مادية يلى بعضها بعضا تمرّ بك فى أناة وهدوء فتملأ منها عينك وتفهم ما أراد الشاعر من عرضها عليك بل تحسّ ما أراد الشاعر أن يثير فى نفسك بهذا العرض وهو هذا الألم الذى تجده عند ما يرتحل عنك من تحب والذى يشتد فى نفسك ويسيطر عليها حتى تتبع المرتحل فى سفره وفى المنازل المختلفة التى ينزل فيها تتبعه نفسك وأنت مقيم .

وينتقل زهير من هذا الوصف الى مدح صاحبيه المريّين فاذا هو فى المدح كما كان فى الوصف مؤثراً التصوير المادى على غيره من أساليب الكلام . فانظر الى قوله :

سعى ساعيا غيظ بن مرة بعد ما ... تبزل ما بين العشيرة بالدم

فأقسمت بالبيت الذى طاف حوله ... رجال بنوه من قريش وجرهم

يميناً لنعم السيدان وجدتما ... على كل حال من سحيل ومبرم

تداركتما عبسا وذبيان بعد ما ... تفانوا ودقوا بينهم عطر منشم

وامض فى قراءة القصيدة فلن يكاد بيت من أبياتها يخلو من صورة مادية ما حتى تصل الى هذه الأبيات التى ازدحمت فيها الصور والتشبيهات ازدحاما حتى كاد يركب بعضها بعضاً ويخفى بعضها جمال بعض . وهى قوله :

وما الحرب الا ما علمتم وذقتم ... وما هو عنها بالحديث المرجّم

متى تبعثوها تبعثوها ذميمة ... وتضر اذا ضريتموها فتضرم

فتعرككم عرك الرحى بثفالها ... وتلقح كشافاً ثم تحمل فتتئم

فتنتج لكم غلمان أشأم كلهم ... كأحمر عاد ثم ترضع فتفطم

فتغلل لكم مالا تغل لأهلها ... قرى بالعراق من قفيز ودرهم

فانظر اليه كيف ازدحمت عليه الصور ، فاذا هو يشبه الحرب مرة بالحديث الذى يثار وأخرى بالنار التى لا تكاد تشب حتى تضطرم ثم بالناقة التى تلقح كشافاً ثم تحمل فنتئم ثم تلد أولاد شؤم ثم ترضع ثم تفطم . ثم يعدل عن هـذا التشبيه فيشبه الحرب بالقرى العراقية التى تغلّ لأهلها الحب والدرهم . وانظر بعد ذلك الى قوله :

لعمرى لنعم الحىّ جرّ عليهم   بما لا يواتيهم حصين بن ضمضم
وكان طوى كشحاً على مستكنة   فلا هو أبداها ولم يتجمجم
وقال سأقضى حاجتى ثم اتقى   عدوى بالف من ورائى ملجم
فشـد ولم تفزع بيوت كثيرة   لدى حيث ألقت رحلها أم قشعم
لدى أسد شاكى السلاح مقذف   له لبـد أظفاره لم تقلم
جرىء متى يظلم يعاقب بظلمه   سريعا والا يبد بالظلم يظلم

فهى كذلك صور مادية حسان يعفو بعضها إثر بعض وتمثل أبدع تمثيل ما يتردد فى نفس الرجل وقد ألمت به النازلة فجزع لها ثم ثابت اليه نفسه فهو يفكر فى الثأر متردداً ثم عازما ثم مخفيا عزمه ثم مشجعا نفسه بان قومه سينصرونه ولكن بعد أن يحرجهم ، ثم ماضيا فى عزمه حتى تبلغ منه ما يريد . وانظر بعد ذلك الى هذين البيتين فلست أعرف أبلغ منهما ولا أصدق لفظا ولا أقرب الى السذاجة البدوية فى غير خشونة ولا جفوة :

زعموا ما زعموا من ظمئهم ثم أوردوا   غماراً تسيل بالرماح وبالدم
فقضـوا منايا بينهم ثم أصدروا   الى كلأ مستوبل متوخم

ثم امض فى القصيدة حتى تصل الى هذا الجزء الأخير من أجزائها وهو الذى

قصد الشاعر فيه الى الحكمة وضرب المثل . وكثير من أبيات هذا الجزء منحول ولكنك تجد فيه أبياتا عليها طابع زهير كقوله :

ومن لا يصانع فى أمور كثيرة ... يضرس بأنياب ويوطأ بمنسم

ومن يعص أطراف الزجاج فانه ... يطيع العوالى ركبت كل لهذم

ومن لم يذد عن حوضه بسلاحه ... يهدم ومن لا يظلم الناس يظلم

ولعلك لاحظت وأنت تقرأ هذا الشعر أن من العبث أن تقيم الدليل على أن شاعرنا فنان يصنع الشعر ولا يندفع فيه يتخير معناه ويلائم بين أجزائه ثم يتخير له ألفاظه . ولعلك لاحظت أيضاً أنه على شدة الشبه بينه و بين أوس فهو أدخل منه فى الفن وأكثر منه حرصاً على الاجادة المقصودة وأكثر منه حرصاً أيضاً على ان تتنوع الصور ويلى بعضها بعضاً فى هدوء حين يدعو الامر الى الهدوء وفى حركة وعنف حين يدعو الأمر الى الحركة والعنف . فانظر الى هذا الهدوء حين يذكر لك سفر أولئك النساء . انظر الى هذه الصور يتبع بعضها بعضا فى دعة تلائم هذا الألم الذى يحدث فى نفسك وأنت ساكن تتبع أحبتك المرتحلين ثم انظر الى هذه الحركة العنيفة السريعة حين أراد أن يصف الحرب وما تنال الناس به من ضر وما تصيبهم به من شؤم . ولعلك لاحظت أيضاً أن هذه اللغة الأدبية الفنية قد تطورت تطوراً ما فى شعر زهير فبعد ما بينها وبين لغة أوس وقرب ما بينها و بين لغة القرآن . قل فيها الغريب ودنت الى الأفهام دنواً ظاهراً وقلت حاجتك وأنت تقرأها الى استشارة المعاجم والشراح . وأنت واجد هذا كله حين تقرأ شعر زهير الذى صح له حين تقرأ لاميته التى يقول فيها

صحا القلب عن سلمى وأقصر باطله

والتى تجد فيها هذه الصورة البديعة فى المدح :

وأبيض فياض يداه غمامة على معتفيه ما تغب فواضله
بكرت عليه غدوة فرأيته قعوداً لديه بالصريم عواذله
يفدينه طوراً وطوراً يلمنه وأعيى فما يدرين أين مخاتله
فأقصرن منه عن كريم مرزء عزوم على الأمر الذى هو فاعله
أخى ثقة لا تتلف الخمر ماله ولكنه قد يهلك المال نائله
تراه اذا ما جئته متهللا كأنك تعطيه الذى أنت سائله

وفى هذه القصيدة وصف للصيد من خير ما روى للجاهليين وهو على نحو ما قدمت لك من طريقة زهير قصص يعتمد على الصور التى يلى بعضها بعضا .

وأنت واجد هذه الخصائص نفسها حين تقرأ لامية أخرى لزهير أولها :

صحا القلب إلا عن طلابك مايسلو واقفر من سلمى التعانيق فالثقل

وقافية مطلعها :

ان الخليط أجدّ البين فانفرقا وعلّق القلب من أسماء ما علقا

وغير هذه القصائد التى لا نستطيع أن نعرض لها الآن كراهة أن نطيل فلندع زهيراً ولنقف وقفة قصيرة عند ابنه كعب .

***

ج — كعب بن زهير

ولا بد من أن نعيد فى أمر كعب ما قلناه فى زهير من أن الرواة يجهلون حياته جهلا تاما لا يكادون يعرفون منها إلا أنه كان حريصا على قول الشعر وكان

أبوه يزجره عند ذلك ويضربه فلا يزيده الزجر والضرب الا كلفاً بقول الشعر حتى ضاق به أبوه فأردفه على ناقته وانطلق به الى الصحراء وأخذ يقول البيت ويستجيز ابنــه فيجيز حتى استوثق أبوه بأنه يستطيع أن يكون شاعراً فأذن له بقول الشعر .

والرواة يذكرون لكعب والحطيئة قصــة ننقلها عن ابن سلام وقد رواها غيره وننقلها كما هي وان كانت لا تخلو من الفحش لأنها تمثـل لنا هذه المدرسة الأوسية وشيئاً من أصولها ومن منافسة مدرسة أخرى لها . قال ابن سلام :

« وقال (الحطيئة) لكعب بن زهير قد علمت روايتى شعر أهل البيت وانقطاعى ، وقد ذهب الفحول غيرى وغيرك فلو قلت شعراً تذكر فيه نفسك وتضعنى موضعاً فان الناس لأشعاركم أروى واليها أسرع . فقال كعب :

فمن للقوافى شـانها من يحوكها ... اذا ماثوى كعب وفوّز جرول

كفيتك لا تلقى من الناس واحداً ... تنخّل منها مثـل ما يتنخّل

يثقفها حتى تلين متـونها ... فيقصر عنهـا كل ما يتمثل .

واعترضه مزرّد أخو الشماخ وكان عريضاً فقال :

وباستك اذا خلفتنى خلف شاعر ... من الناس لم أكف ولم اتنخل

فان تجشبا أجشب وان تتنخلا ... وان كنت أفتى منكما اتنخّل

ولست كحسان الحسام من ثابت ... ولست كشماخ ولا كالمنخل

وأنت امرؤ من قدس اوارة ... أحلك عبد الله أكناف مبهل . »

والذى يعنينا من هذه القصيدة عناية كعب والحطيئة بتثقيف القوافى حتى

تسنقيم متونها ونهوض مزرد لها وتفضيله عليهما أخاه الشماخ وحسّان بن ثابت والمنخّل . فكل هذا فيما نظن يشير الى ان التنافس لم يكن بين أفراد الشعراء وانما كان بين طوائف منهم .

وقصة كعب مع النبى معروفة لسنا فى حاجة الى أن نذكرها وان كان قد دخل فيها الانتحال وعبث الرواة فيما نظن فنحن نشك فيما يقال من أن كعبا عرّض بالانصار ثم مدحهم كما أننا نقف موقف التحفظ عن قصة البردة . ولكننا على كل حال مدينون لهذه القصة بما نستطيع أن نكوّن لانفسنا من رأى فى شعر كعب . فلم يكد يبق لكعب الا « بانت سعاد » على ما كثر من عبث الرواة واضافتهم اليها . وهى على هذا كله قصيدة مطبوعة بطابع أوس وزهير، فيها الاعتماد على الصور المادية وفيها الأناة والعناية الفنية الظاهرة . واقرأ أول هذه القصيدة فسترى فى غزلها ووصفها ما تعودت أن ترى عند أوس وزهير من التشبيه المحقق والوصف المادى . وربما رأيت فى الوصف تأثراً شديداً باسناد المدرسة الأول واقتداء به فى ايثار الألفاظ الضخمة الغريبة بل استعارة لبعض أبياته :

بانت سعاد فقلبى اليوم متبول ... متيم أثرها لم يفد مكبول
وما سعاد غداة البين اذ رحلوا ... الا أغن غضيض الطرف مكحول
هيفاء مقبلة عجزاء مدبرة ... لا يشتكى منها قصر ولا طول
تجلو عوارض ذى ظلم اذا ابتسمت ... كأنه منهل بالراح معلول
شجت بذى شبم من ماء محنية ... صاف بابطح أضحى وهو مشمول
تنفى الرياح القذى عنه وأفرطه ... من صوب غادية بيض يعاليل

فيالها خلة لو أنها صدقت بوعدها أو لو ان النصح مقبول

لكنها خلة قد سيط من دمها فجع وولع واخلاف وتبديل

فما تدوم على حال تكون بها كما تلون فى أثوابها الغول

وما تمسك بالعهد الذى زعمت الا كما يمسك الماء الغرابيل

فهى كما ترى هذه الصورة المادية المتصلة التى رأيت أشباهها عند زهير وعند أوس . وأمر الوصف فى هذه القصيدة كأمر الغزل لولا أن الغريب فيه كثير كما قدمنا وتقليد أوس فيه ظاهر وقد اسطاع بعض طلاب الجامعة أن يعرض لهذه القصيدة فيردّ أكثرها الى الأصول التى اتخذ فيها فى شعر زهير وشعر أوس . فأما المدح ففيه هذه الصور المادية أيضا ولكن الانتحال فيه كثير ، وفيه ما يذكر بمدح النابغة للنعمان بن المنذر واعتذاره اليه . ولو قدحفظ من شعر كعب شىء كثير لكان الدليل على تأثره بأبيه و بأوس أظهر وأنصع ولكنه على كل حال واضح ان نظرت فى القصيدة نظرة تفكير ولو قصير .

ولسنا نذكر بجيراً فلم يبق من شعره شىء الا أبيات يقال انه ردّ بها على أخيه كعب حين لامه على اسلامه ولكننا نرجح أن تكون هذه الأبيات منحولة بل ربما كانت الابيات التى تضاف الى كعب نفسه وفيها تعرض بالنبى منحولة أيضا وأكبر الظن ان كعبا كان من أولئك الشعراء الذين جاهدوا النبى مع شعراء قريش والطائف فضاع هجاؤهم للنبى والمسلمين ولم يبق منه شىء .

ولسنا نذكر أيضا عقبة بن كعب الذى يعرف بالمضرّب والذى لم يبق له الا بيتان أو ثلاثة تدل على أنه كان ذا يدٍ فى الجهاد الحزبى السياسى بين المسلمين وكأنه كان زبيرى الهوى .

فأما العوام بن العقبة فلم نظفر من شعره بشيء .

فاذا كانت السلسلة الشعرية التى تنصل بزهير من قبل النسب مقطوعة أو كالمقطوعة فالسلسلة الاخرى التى تتصل به من قبل التعليم والرواية موصولة بالحطيئة وجميل وكثير، والظاهر أنها عبرت العصر الاموى كله واتصلت بالشعراء العباسيين فى تطور واستحالة . ولكنا نقف هذه السلسلة عند شاعر واحد يعنينا فى هذا الكتاب لأنه جاهلى أدرك الاسلام وعمّر فيه دهراً وهو الحطيئة .

٤

الحطيئـة

والرواة يعلمون من أمر الحطيئة أكثر ممـا يعلمون من أمر أوس وزهير وكعب ، ذلك لأن الحطيئة أدرك الاسـلام وعمّر فيه واتصل بأشراف المسلمين وكان له شأن ظاهر فى البيئات العربية المختلفة الى أيام معاوية فعرف الناس عنه الشيء الـكثير وتناقلوه . ومع أن هذه الأخبار فى نفسها قليلة مضطربة لا تخلو من الانتحال والتكلف فقد مكنت القدماء من أن يتصوروا نفسية الحطيئـة وشخصيته تصوراً ان لم يكن صحيحاً من كل وجه فهو مقارب لا يخلو من الحق .

ولعل أظهر خصلة من خصال الحطيئة (واسمه جرول بن أوس) انه كان يمثل الجاهلية ابان الاسـلام أصـدق تمثيل ، كان يمثل الجاهلية فى حريته وإباحته وانصرافه عن الدين اذا خلا الى نفسه وتكلفه هذا الدين اتقاء للسلطان ليس غير . الرواة مختلفون فى انه أسلم أيام النبى أو بعد وفاته ولـكنهم متفقون على أنه كان رقيق الاسلام ضعيف الايمان قليل الحظ من الدين . وقد أيد المرتدين فى أيام أبى بكر فى هذا الشعر الذى يضاف اليه .

أطعنا رسـول الله اذ كان بيننا فيا لهفتى ما بال دين أبى بكر
أيورثهـا بكراً اذا مات بعده فتلك وبيت الله قاصمة الظهر

وهم يقولون أيضاً انه رثى للوليـد بن عقبة بن أبى معيط حين شهد أهل الـكوفة عند عثمان بالسكر أثناء الصلاة و يضيفون اليه فى ذلك شـعراً عبث به الرواة وظرفاء الشيعة فحولوه عن وجهه . وهم بعد هذا كله متفقون على أن سيرته لم

تكن سيرة مسلم مخلص فى دينه متأثر بحلاوة هذا الدين انما كانت سيرة الاعرابى الذى احتفظ بحياة البادية . وما فيها من غلظة فى الطبع وجفوة فى الخلق وخشونة فى العيش . وكان الحطيئة لهذا كله غريب الأطوار، يراه الناس فيضحكون منه فى شىء من الخوف والذعر غير قليل، ذلك انه كان يمثل هذا العنصر الذى سخط على الجديد ولم يجرأ على اظهار سخطه فنافق ولكنه لم يخف بغضه لهذا الجديد والذين ناصروه، وسلك بهذا السخط مسلكا غير طريق الدين فنال الناس فى أعراضهم وأموالهم ومكاناتهم الاجتماعية واتخذ من هذا كله تجارة ربحت وأفادت له مالاً كثيراً . وآية ذلك انك لا تظفر بشىء فى حياته قبل الاسلام يدلك على أن سيرته كانت فى الجاهلية مضطربة فاسدة غريبة الأطوار انما كان كغيره من الشعراء اتصل بعلقمة بن علاثة وفضله على عامر بن الطفيل كما اتصل لبيد بعامر وفضله على علقمة فى حياة جاهلية بدوية مألوفة . ولكن لبيداً أخلص فخلص اسلامه فاستقامت له سيرة صالحة راضية ، وأسلم الحطيئة رغبة أو رهبة فلم تطب نفسه بالاسلام فاضطربت سيرته وذهب مذهبه هذا الغريب .

ولكثرة هجائه الناس وكثرة اطلاقه لسانه فيهم بالسوء كرهه قوم وأحبه آخرون ، أو قل تحاماه الناس من جهة وازدحموا عليه من جهة أخرى : تحاموه اشفاقاً من لسانه ، وازدحموا عليه يستعينون به على خصومهم ومنافسيهم وهذا يفسر قصته مع الزبرقان ابن بدر الذى أراد أن يختص الحطيئة فأجاره ليستعين به على بنى عمه آل شماس . فما زال هؤلاء به حتى حولوه اليهم فى قصة طويلة لا تخلو من التكلف والانتحال ، فتحول وأخذ فى هجاء الزبرقان ورهطه حتى رفع أمره الى السلطان فحبسه عمر ثم عفا عنه واشترى منه أعراض المسلمين بثلاثة آلاف درهم .

ولهذا الهجاء نفسه ولهذه السيرة المضطربة كوّن القدماء لهم فيه رأياً لا يخلو من مبالغة ولكنه لا يخلو من صواب وهو الرأى الذى نقله أبو الفرج عن الاصمعى. قال الأصمعى : كان الحطيئة خشعاً سئولاً ملحفاً دنئ النفس كثير الشر قليل الخير بخيلاً قبيح المنظر رث الهيئة مغمور النسب فاسد الدين وما تشاء أن تقول فى شعر شاعر من عيب الا وجدته وقلما تجد ذلك فى شعره .

ومثل هذا ما يقال عن وصية الحطيئة حين حضره الموت فأوصى الفقراء بالمسألة والالحاح فيها وأبى أن يعتق عبده يساراً وأوصى بأن تؤكل أموال اليتامى الى غير ذلك مما يقال ولا يخلو من فحش ولا شك فى أن الرواة قد زادوا فيه وعبثوا به ، وهو ان لم يمثل شخصية الحطيئة فى نفسها فلا شك فى انه يمثل رأى الذين عاصروه وجاؤا بعده بقليل فى هذه الشخصية .

ومن غريب الأمر انك لا تجد لهذه الشخصية المفكرة فى شعر الحطيئة أثراً منكراً مثلها . فهم يقولون أنه كان مسرفاً فى الهجاء حتى أنه هجا نفسه وهجا أمه وأباه ولكن هذا فيما نظن من غلو الرواة . وقد كان الحطيئة هجّاءً ولكن هجاءه أقل فحشاً من هجاء أستاذيه أوس وزهير فلهذين الشاعرين من الهجاء ما نستحى أن نورده فى هذا الكتاب . فأما هجاء الحطيئة فهو على شدته ولذعه قليل الحظ من الفحش وربما غلبت فيه العفة . وهو حين يقصد الى الهجاء انما ينال الناس من قبل منزلتهم الاجتماعية وما كان العرب يحمدونه أو يكرهونه من الأخلاق والخصال

وهو فى غير الهجاء من الفنون الشعرية التى عرض لها سمح رائع اللفظ فى صفاء ومتانة وسهولة . وليس من شك فى أن الحطيئة كان ذا شخصيتين متناقضتين

أشد التناقض إحداهما شخصيته العملية التى استعصت على الاسلام واحتفظ بجاهليتها كاملة ، والأخرى شخصيته الفنية التى احتفظت من جاهليتها بهاتين الخاصتين اللتين أشرنا اليهما عند زهير وأوس وكعب ولكنها لم تستطع أن تقاوم القرآن فتأثرت به فى اللفظ وتأثرت به فى المعنى ، تلمس ذلك لمساً حين تقرأ ما صح من شعر الحطيئة .

وما نظن أن شاعراً من شعراء هذه المدرسة قد كثر عليه الانتحال كما كثر على الحطيئة فهناك قصائد انتحلت كلها انتحالاً كتلك التى يقال أن الحطيئة مدح بها أبا موسى الاشعرى وقد عرف الرواة أنفسهم أن حماداً هو الذى وضعها . وهناك قصائد أخرى خدع القدماء عن بعضها وعرفوا عبث حماد ببعضها الآخر ونقطع نحن بأنها موضوعة كلها . وأنت تجد نماذج هـذه القصائد فيما روى ابن الشجرى للحطيئة فى مختاراته . والانتحال على الحطيئة معقول فقـد أكثر الحطيئة من المدح والهجاء وتدخل فيما كان بين القبائل من الخصومة والتنافس فليس عجيباً أن تستغل القبائل بعده كثرة مدحه وهجائه كما استغلت مدح الأعشى . ومن هنا نرجح أن كثرة ما يضاف الى الحطيئة من الشعر فى مدح بنى قريع وذم الزبرقان بن بدر ورهطه منتحلة ولا نكاد نصحح من هذا الشعر كله إلا قصيدتين إثنتين إحداهما السينية التى حبسه فيها عمر والاخرى الدالية التى سنعرض بعضها عليك . وقل مثل هذا فيما يضاف الى الحطيئة فى مدح علقمة ابن علاثة وفى مدح أشراف قريش وفى مدح بعض العبسيين وذم بعضهم الآخر وفى مدح بعض الربعيين من بنى حنيفة وغير بنى حنيفة . كل هـذا الشعر متأثر بالعصبية كما تأثر بها شعر الأعشى .

وأنت واجد فى شعر الحطيئة طابع هذه المدرسة الأوسية الزهيرية قوياً

ظاهراً ولكنك قد تصادف شيئاً كثيراً من الشعر يخلو أو يكاد يخلو من هذا الطابع وذلك يسير فهذا الشعر هو المنحول الذى ذكرناه آنفاً .

ولنعرض عليك سينية الحطيئة هذه التى حبس فيها فسترى طابع المدرسة فى كل بيت من أبياتها :

والله ما معشر لاموا امرأ جنباً ... فى آل لأى بن شماس بأكياس

ما كان ذنب بغيض لا أبا لكم ... فى بائس جاء يحدو آخر الناس

لقد مرينكم لو ان درتكم ... يوماً يجىء بها مسحى وابساسى

وقد مدحتكم عمداً لأرشدكم ... كيما يكون لكم متحى وامراسى

لما بدا لى منكم غيب أنفسكم ... ولم يكن لجراحى فيكم آسى

ازمعت يأساً مريحاً من نوالكم ... ولن ترى طارداً للحر كالياس

جار لقوم أطالوا هون منزله ... وغادروه مقيماً بين ارماس

ملوا قراه وهرّته كلابهم ... وجرحوه بأنياب وأضراس

دع المكارم لا ترحل لبغيتها ... واقعد فانك أنت الطاعم الكاسى

سيرى أمام فان الأكثرين حصى ... والأكرمين أباً من آل شماس

من يفعل الخير لا يعدم جوازيه ... لا يذهب العرف بين الله والناس

ما كان ذنبى إن فلت معاولكم ... من آل لأى صفاة أصلها راس

قد ناضلوك فسلوا من كنائنهم ... مجداً تليداً ونبلاً غير انكاس

فانظر الى هذه الصور المادية تجدها على نحو ما وجدتها عند زهير وعند أوس وعند كعب ، ألا ترى الى الحطيئة كيف أراد أن يصف أهل الزبرقان بالبخل والاستعصاء على السائلين فشبههم بالناقة تمرى وتمسح وتتلطف فى مريها ومسحها فلا تجود من اللبن بقليل ولا كثير ، ثم ألا ترى اليه كيف أراد أن

يذكر رسوخ ما لآل شماس من المجد الذى لا ينال منه الهجاء ولا الذم فشبهه بالصخرة الراسية تعمل فيها المعاول فتُفلّ دون أن تنال منها شيئاً . ثم ألا ترى اليه كيف أراد أن يذكر أن آل الزبرقان لم يفرّجوا كربنه فقال انهم لم يأسوا جراحه ، وكيف أراد أن يذكر أنهم نالوه بالشر فقال انهم جرحوه بانياب وأضراس . وعلى هذا النحو فى القصيدة كلها . وما نظنك فى حاجة الى أن ننبهك على أن تأثير القرآن فى هذه القصيدة ظاهر ولا سيما فى قوله :

من يفعل الخير لا يعدم جوازيه   لا يذهب العرف بين الله والناس

وانظر الى الأبيات التى قالها حين حبسه عمر والى أول هذه الابيات بنوع خاص فسترى فيه أيضاً طابع هذه المدرسة .

ماذا تقول لأفراخ بذى مرخ   زغب الحواصل لا ماء ولا شجر

أراد أن يقول : ماذا تقول لأطفال صغار ، فذكر أفراخاً زغب الحواصل

وللحطيئة قصيدة أخرى دالية فى مدح آل شماس هؤلاء وهى من خير ما قال الجاهليون فى المدح وهى على ذلك شديدة التأثر بمدح زهير وأسلوبه الشعرى .

قال الحطيئه :

الا طرقتنا بعد ما هجعوا هند   وقد سرن خمساً واتلأبّ بنا نجد

ألا حبذا هند وأرض بها هند   وهندٌ أتى من دونها النأى والبعد

وهند أتى من دونها ذو غوارب   يقمص بالبوصى معرورف ورد

وان التى نكنبهـا عن معاشر   غضاب عليّ ان صددت كما صدوا

أتت آل شماس بن لأى وانما ... أتاهم بها الأحلام والحسب العد

فان الشقى من تعادى صدورهم ... وذو الجد من لانوا اليه ومن ودوا

يسوسون أحلاماً بعيداً أناتها ... وان غضبوا جاء الحفيظة والجد

أقلّوا عليهم لا أبا لأبيكم ... من اللوم أوسدوا المكان الذى سدوا

أولئك قوم ان بنوا أحسنوا البنى ... وان عاهدوا أوفوا وان عقدوا شدوا

وان كانت النعمى عليهم جزوا بها ... وان أنعموا لا كدروها ولا كدّوا

وان قال مولاهم على جلّ حادث ... من الدهر ردوا بعض أحلامكم ردوا

وان غاب عن لأى بعيد كفتهم ... بواشىء لم تطرر شواربهم مرد

وكيف ولم أعلمهم خذلوكم ... على مفظع ولا أديمكم قدّوا

مطاعين فى الهيجا مكاشيف للدجى ... بنى لهم اباؤهم وبنى الجد

فمن مبلغ لأياً بأن قد سعى لكم ... الى السورة العليا أخ لكم جلد

جرى حين جارى لا يساوى عنانه ... عنان ولا يثنى أجاريه الجهد

رأى مجد أقوام أضيع فحثهم ... على مجدهم لما رأى انه الجد

وقد لامنى افناء سعد عليهم ... وما قلت الا بالذى علمت سعد

ولعلك لا تحتاج الى ان ندلك على ما فى هذه القصيدة من تأثير المدرسة فانت تكاد تجد فى كل بيت هذه الصور المادية قد سلك اليها طريق التشبيه مرة وطريق الكناية مرة وطريق التحقيق مرة أخرى . وأنت تجد فى هذه القصيدة على متانة لفظها سهولة وقرب مأخذ يدلان دلالة واضحة على أن لغة الشعر فى ذلك الوقت كانت فى تطور قوى سريع

***

٥ — النابغة

ونعود مع النابغة الى سلسلة الشعراء الجاهليين الذى عمّى أمرهم على الرواة فلم يعرفوا من حياتهم شيئاً أو لم يكادوا يعرفون منها شيئاً . والواقع أن الرواة يعرفون اسم النابغة واسم أبيه فهو زياد بن معاوية وهو من ذبيان ثم من غطفان ثم من قيس عيلان . والرواة يعرفون أيضاً انه عاش فى آخر العصر الجاهلى وكاد يدرك الاسلام وأدرك على كل حال طائفة من الذين أسلموا ، أدرك حسان بن ثابت مثلاً .

والرواة يعرفون أن النابغة كان عظيم المكانة فى عصره من الوجهة الشعرية الخالصة وهم يزعمون أن الشعراء احتكموا اليه فى عكاظ ففضل الاعشى وأثنى على الخنساء وأغضب حسان بن ثابت فى قصة طويلة لا شك فى انها متكلفة كلها أو أكثرها ، يدل على ذلك هذا النقد المفصل الذى يضاف الى الخنساء فى بيت حسان :

لنا الجفنات الغرّ يلمعن فى الضحا   وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

وهو نقد أليق بالمثل السائر وصاحبه منه بشاعرة بدوية جاهلية كالخنساء .

والرواة يعرفون أن النابغة كان متصلاً بالنعمان بن المنذر ينادمه ويصفيه خالص مدحه . ثم غضب عليه النعمان فاتصل بالغسانيين ومدحهم . ولكن نفسه كانت تنازعه الى النعمان فما زال يحتال ويتخذ الوسائل حتى عاد اليه وظفر منه بالعفو والتوبة ولكن الرواة لا يتفقون بل قل لا يوافقون حين يريدون أن يتبينوا مصدر هذا السخط الذى سخطه النعمان بن المنذر على شاعره ، فبعضهم يزعم أن الأصل فى هذا السخط سيف كان عند النابغة أحبّ النعمان أن يأخذه فتعلل

النابغة ووشى به قوم فغضب النعمان . وبعضهم يزعم أن الأصل فى هذا السخط امرأة هى المتجردة زوج النعمان كان يهواها المنخّل اليشكرى صاحب النابغة الذى مرّ ذكره وطلب النعمان الى النابغة أن يصفها فوصفها وأسرف فى الوصف فغار المنخّل ووشى بالنابغة فغضب النعمان .

ومن غريب الأمر انا نقرأ شعر النابغة الذى قاله معتذراً فيه الى النعمان مستعطفاً له فلا نرى فيه شيئاً أو لا نكاد نرى فيه شيئاً يبين أصل هذا السخط . وظاهر أننا لا نقف عند قصة السيف وقفة الجادّين ولا ننظر الى قصة المتجردة إلا باسمين وأن من الحق أن نلتمس أصل هذا السخط فى غير هاتين القصتين وربما كان شعر النابغة نفسه على غموضه وكثرة الانتحال فيه هو الذى يستطيع أن يدلنا دلالة قوية أو ضعيفة على أصل هذه القصة . والظاهر أن أصل هذه القصة سياسى فالتنافس بين الفرس والروم فى آخر العصر الجاهلى معروف . ومعروف أيضاً أنه استتبع تنافساً بين ملوك الحيرة وملوك الشام وان الأمر لم يقف عند التنافس بل تجاوزه الى حروب دموية عنيفة ، والظاهر أن ملوك الحيرة وملوك الشام كانوا يبذلون جهوداً عنيفة فى نشر الدعوة لأنفسهم وساداتهم من الفرس والروم داخل البلاد العربية ، والظاهر أن الغسانيين قد استطاعوا فى وقت من الاوقات أن يستهووا النابغة فسعى اليهم ومدحهم رغم انقطاعه الى النعمان فغضب النعمان لذلك وأوعد النابغة . وهذا هو الذى نجده فى قصيدة النابغة المشهورة التى أولها :

أتانى أبيت اللعن انك لمتنى   وتلك التى اهتم منها وانصب

فبت كأن العائدات فرشننى   هراساً به يعلى فراشى ويقشب

حلفت فلم أترك لنفسك ريبة   وليس وراء الله للمرء مذهب

لئن كنت قد بلغت عنى خيانة | لمبلغك الواشى أغش وأكذب
ولكننى كنت امرأً لى جانب | من الأرض فيه مستراد ومذهب
ملوك واخوان لنا اذا ما أتيتهم | أحكم فى أموالهم وأقرّب
كفعلك فى قوم أراك اصطنعتهم | فلم ترهم فى شكر ذلك اذنب
فلا تتركنى بالوعيد كأننى | الى الناس مطلى به القار اجرب
ألم تر أن الله أعطاك سورة | ترى كل ملك دونها يتذبذب
بانك شمس والملوك كواكب | اذا طلعت لم يبد منهن كوكب
ولست بمستبق أخا لا تلمّه | على شعث أى الرجال المهذب
فان أك مظلوما فعبد ظلمته | وان تك ذا عتبى فمثلك يعتب

فظاهر من هذا الشعر ان ذنب النابغة الى النعمان انما هو مدحه ملوكا غير النعمان وهو يعتذر عن هذا المدح بان هؤلاء الملوك قد أحسنوا اليه وحكموه فى أموالهم فشكر لهم صنعهم وهو يرى ان هذا الشكر لا يصلح أن يكون ذنباً ويقيم الحجة على النعمان بانه يصطفى قوماً ويحسن اليهم فيشكرون له ذلك فلا يرى هذا الشكر ذنباً وظاهر ان النابغة انما يعرض هنا بصنيع النعمان فى تخذيل الناس عن الغسانيين واجتذاب أنصارهم اليه . فنحن بعيدون أشد البعد عن قصة المنجردة وعن قصة السيف .

فاذا عرفت هذا الذى قدمناه فقد عرفت أكثر ما كان الرواة يعرفون من حياة النابغة وأنت ترى أنه ليس شيئا . فنحن اذن مضطرون الى أن نجهل حياة النابغة كما جهلنا حياة أوس وحياة زهير ولكننا نقول ان هذا الجهل مؤقت فى كثير منه فقد نظن ان الدرس المفصل لديوان النابغة يستطيع أن يظهرنا على طائفة من الحوادث الدقيقة التى تبين لنا بعض الشىء حياة النابغة ومكانته

الاجتماعية فى عشيرته . وليس من شك فى أن هذه المكانة قد كانت عظيمة بعيدة الأثر ، فشعر النابغة ينقسم بطبيعته الى ثلاثة أقسام : الأول شعر قاله فى ملوك الحيرة مادحاً ومعتذراً والثانى شعر قاله فى ملوك غسان مادحاً ومستعطفاً أيضاً ، والثالث شعر قاله فى شئون بدوية جاهلية يمس قبائل نجد وما كان بينهما من صلات الحرب والسلم . وأنت حين تقرأ هذه الأقسام الثلاثة تشعر شعوراً قوياً بان مكانة النابغة كانت عظيمة عند ملوك غسان وعند قومه من أهل البادية ولعل عظم مكانته فى البادية هو الذى رغب فيه ملوك الحيرة وغسان وأغراهم باصطناعه وتملقه واتخاذه موضوعا للنزاع بينهم .

ونحن نرى فى شعر النابغة انه كان وسيلة قومه يشفع لهم عند أولئك وهؤلاء وانه كان يقوم من هذه القبائل البدوية النجدية لامقام السفير الشفيع ليس غير بل مقام الزعيم المرشد فنراه ينهاهم مرة عن الحرب ويأمرهم بها مرة أخرى ويحثهم على الاحتفاظ بمحالفاتهم وعهودهم ويخوفهم بطش الغسانيين ونرى ان قد كان له من زعماء هذه القبائل معارضون ينكرون سياسته فهو يرد عليهم ويناضل عن سياسته لينا حينا وعنيفا حينا آخر ، ذلك الى تفصيلات دقيقة تجدها هنا وهناك وتستطيع من غير شك حين تستخلصها وتقرن بعضها الى بعض أن توضح ناحية لا نقول من حياة النابغة وحده بل نقول من الحياة السياسية الداخلية والخارجية لعرب نجد آخر العصر الجاهلى . ولكننا لم نضع هذا الكتاب لمثل هذا البحث .

فلندع هذا كله ولنقف وقفة عند شعر النابغة . ولن تكون هذه الوقفة طويلة فشعر النابغة كشعر زهير وشعر أوس وكشعر الحطيئة وكعب قد طبع ماصح منه بهذا الطابع الفنى الذى بيناه وكثر فيه الى جانب ذلك الانتحال كثرة فاحشة . وأنت تستطيع أن تميز هذا الشعر المنتحل فى غير مشقة ولا جهد . ولكن الانتحال

فى شعر النابغة متغلغل أكثر مما تغلغل فى شعر أصحابه ، فالرواة لا يكتفون بأن يضعوا عليه القصيدة أو المقطوعة أو البيت ولكنهم أحياناً قد يضعون عليه الشطر وقد يضعون عليه الجزء من أجزاء القصيدة ؛ وكأن شعر النابغة قد وصل الى الرواة فاسداً مضطرباً ناقصاً فأصلحوه وأكملوه وأضافوا اليه مايصلحه ويكمله . ولأضرب لك مثلاً بقصيدته الدالية التى مطلعها :

يا دار ميّة بالعلياء فالسند   أقوت وطال عليها سالف الأمد

فأول هذه القصيدة مطبوع بطابع المدرسة ، تجد فيه وصف الدار وما بقى من آثارها على نحو ما تجده عند زهير وأوس والحطيئة وربما شاركهم فى اللفظ كقوله :

الاّ الاثافىّ لأياً ما أبينها   والنؤى كالحوض بالمظلومة الجلد

فهو يذكر بقول زهير :

وقفت عليها بعد عشرين حجة   فلأياً عرفت الدار بعد توهم

أثافى سفعاً فى معرس مرجل   ونؤياً كجذم الحوض لم يتهدم

وربما استطعت أن تفسر شعر النابغة بشعر الحطيئة كقوله :

ردّت عليه أقاصيه ولبدّه   ضرب الوليدة بالمسحاة فى الثأد

يفسره قول الحطيئة :

رأت عارضاً جونا فقامت غريرة   بمسحاتها قبل الظلام تبادره

فما برحت حتى أتى الماء دونها   وسدت نواحيه ورفع دابره

فاذا فرغ النابغة من الدار وآثارها عمد الى ناقته فوصفها معتمداً فى هذا الوصف على مذهب أصحابه من عرض الصور المادية فى شىء من القصص وربما لم يتجاوز ما قال أوس كما قدمنا وذلك قوله :

كأن رحلى وقد زال النهار بنا يوم الجليل على مستأنس وحد
من وحش وجرة موشى أكارعه طاوى المصير كسيف الصيقل الفرد
أسرت عليه من الجوزاء سارية تزجى الشمال عليه جامد البرد
فارتاع من صوت كلاّب فبات له طوع الشوامت من خوف ومن صرد
فبثهن عليه واسمر به صمع الكعوب بريات من الحرد
وكان ضمران منه حيث يوزعه طعن المعارك عند المحجر النجد
شك الفريصة بالمدرى فأنفذها طعن المبيطر اذ يشفى من العضد
كأنه خارجاً من جنب صفحته سفود شرب نسوه عند مفتأد
فظل يعجم أعلى الروق منقضباً فى حالك اللون صدق غير ذى أود
لما رأى واشق اقعاص صاحبه ولا سبيل الى عقل ولا قود
قالت له النفس إنى لا أرى طمعاً وان مولاك لم يسلم ولم يصد
فتلك تبلغنى النعمان أن له فضلا على الناس فى الادنى والبعد

فهو بعينه القصص الذى تراه عند أوس وزهير معمداً على الصور المادية حتى ينتهى من وصف الناقة الى ما يريد الشاعر . ولكن الانحال يبدأ من هذا الموضع ، فقد وصل النابغة الى النعمان وكان المعقول أن يمضى فى مدحه على نحو ما يمضى أصحابه ولكنه يستطرد الى ذكر سليمان بن داود وبناء الجن تدمر له فى كلام ضعيف اللفظ سخيف المعنى لا صلة بينه وبين شعر النابغة :

ولا أرى فاعلا من الناس يشبهه ولا أحاشى من الأقوام من أحد
إلا سليمان إذ قال الاله له قم فى البرية فاحددها عن الفند
وخيّس الجن إنى قد أذنت لهم يبنون تدمر بالصفاح والعمد
فمن أطاعك فانفعه بطاعته كما أطاعك وادلله على الرشد

ومن عصاك فعاقبه معاقبة   تنهى الظلوم ولا تقعد على ضمد
إلا لمثلك أو من أنت سابقه   سبق الجواد اذا استولى على الأمد

والظاهر أن هذه الابيات قد أدخلت على القصيدة إدخالا وأن الابيات التى تأتى مكانها إنما هى قوله :

الواهب المائة المعكاء زيّنها   سعدان توضح فى أوبارها اللبد
والأدم قد خيست فتلا مرافقها   مشدودة برحال الحيرة الجدد
والراكضات ذيول الريط أنّقها   برد الهواجر كالغزلان بالجرد
والخيل تمزع غرباً فى أعنتها   كالطير تنجو من الشؤبوب ذى البرد

ثم تأتى بعد هذه الابيات قصة زرقاء اليمامة وحمامها أو مطارها ولا شك فى أن هذه القصة منتحلة فى القصيدة الا أن يكون النابغة قد أشار اليها اشارة فى قوله :

احكم كحكم فتاة الحى اذ نظرت   الى حمام شراع وارد الثمد

فأما قوله بعد ذلك :

يحفه جانبا نيق ويتبعه   مثل الزجاجة لم تكحل من الرمد
قالت الا ليتما هذا الحمام لنا   الى حمامتنا ونصفه فقد
فحسبوه فألفوه كما زعمت   تسعاً وتسعين لم تنقص ولم تزد
فكملت مائة فيها حمامتها   وأسرعت حسبة فى ذلك العدد

فمن تكلف الرواة لتفسير ذلك البيت. وأكبر الظن ان ذلك البيت نفسه ليس فى موضعه من القصيدة وانما هو يأتى اثناء الاعتذار حين يطلب النابغة الى النعمان ان لايقبل فيه قول الوشاة دون روية أوفراسة .

ومثل هذا يجب ان يقال فى غير هذه القصيدة من شعر النابغة الذى اعتذر فيه الى النعمان أومدح فيه ملوك غسان فلم يصح لنا مثلا من قصيدته التى مطلعها:

عفا ذو حسا من فرتنا فالفوارع فجنبا آريك فالتلاع الدوافع

الأبيات متفرقة جاء بعضها فى أول القصيدة فى وصف الدار وآثارها ، وجاء بعضها فى وسط القصيدة ولكنه مضطرب وهو قوله :

أتانى أبيت اللعن انك لمتنى وتلك التى تستك منها المسامع

فبت كأنى ساورتنى ضئيلة من الرقش فى أنيابها السم ناقع

يسهد من ليل التمام سليمها لحلى النساء فى يديه قعاقع

تناذرها الراقون من سوء سمعها تطلقه طوراً وطوراً تراجع

وعندنا أن هذا الشطر الأخير قد أدخل لتكميل البيت بعد أن ضاع الشطر الثانى منه ثم صح لنا من هذه القصيدة قول النابغة :

فانك كالليل الذى هو مدركى وان خلت ان المنتأى عنك واسع

خطاطيف حجن فى حبال متينة تمد بها أيد اليك نوازع

فأما ماعدا هذه الأبيات من القصيدة فمنه المنحول كله ومنه ما نحل جزء منه دون الجزء الآخر .

وقصيدة النابغة التى مطلعها :

أمن ظلامة الدمن البوالى بمرفض الحبى الى وعال

لا يصح منها عندنا الا قسمها الأول الى قوله :

فداء لأمرى سارت اليه بعذرة ربها عمى وخالى

وقل مثل هذا فى شعر النابغة الذى مدح به الغسانيين فقد كثر فيه الانتحال ومنه ما اخترع كله بعد الاسلام كهذه الأبيات التى فضل الشعبى بها النابغة على الأخطل :

هذا غلام حسن وجهه مستقبل الخير سريع التمام

فهى أبيات قد نظم فيها الملوك من بنى غسان نظما .

وبائية النابغة التى مطلعها :

كلينى لهمّ يا أميمة ناصب ... وليل أقاسيه بطىء الكواكب

صحيحة فى جملتها ولكن عبث الرواة فيها كثير وظاهر أنا نرفض قصيدة المتجردة كلها لا نقبل منها الا أولها :

من آل مية رائح أم مغتدى ... عجلان ذا زاد وغير مزود

زعم البوارح أن رحلتنا غداً ... وبذاك خبرنا الغراب الأسود

لا مرحباً بغد ولا أهلا به ... إن كان تفريق الأحبة فى غد

ونحن نرى أن إصلاح الإقواء فى هذه الابيات متأخر .

فأما شعر النابغة الذى يمس الحياة البدوية الخالصة فالانتحال فيه قليل أو هو أقل من الانتحال فى هذا المدح والاعتذار تعرف ذلك حين تقرأ هذا الشعر فترى فيه طابع المدرسة وترى فيه متانة ورصانة مطردتين واسفافاً قليلا .

ولعلك بعد أن قرأت ماعرضنا عليك من شعر النابغة الذى صح لنا لا تشك فى اتصاله بهذه المدرسة الأوسية الزهيرية فقد رأيت صوره المادية فى داليه ورأيتها فى العينية أيضاً والناس يقدمون النابغة بقوله :

فانك كالليل الذى هو مدركى ... وان خلت أن المنتأى عنك واسع

وأى شىء فى هذا البيت غير هذا التشبيه البديع . وانما جاء جمال هذا التشبيه من أنه مادى فى جوهره معنوى فى غايته .

والناس يحمدون للنابغة قوله :

ألم تر أن الله أعطاك سورة ... ترى كل ملك دونها يتذبذب

بانك شمس والملوك كواكب ... اذا طلعت لم يبد منها كوكب

وأى شىء فى هذين البيتين الا هـذا التشبيه المادى فى جوهره المعنوى فى غايته . وللنابغة فى شعره صور جياد حسان لا أستطيع ان أهمل منها هذه الصورة البديعة فى قوله :

والخيل تمزح غرباً فى أعنتها كالطير تنجو من الشؤبوب ذى البرد

ومهما يكن من شىء فاتصال النابغة بأصحابه لا شك فيه من الوجهتين الفنيتين اللتين أشرنا اليهما . وليس من شك فى أن تلاميذ هذه المدرسة أكثر ممن ذكرنا . فهناك شعراء آخرون منهم التميمى والقيسى قد أخذوا عن أوس وأصحابه وساروا سيرتهم ولكنا نكتفى بمن ذكرنا فهم الزعماء وهم ليسوا زعماء هذه المدرسة وحدها بل هم فيما يظهر زعماء الشعر المضرى الجاهلى كله .

ونحن نعلم انا بعيدون أشد البعد من أن نكون قد وفيناهم حقهم من البحث والتحليل بل نحن لم نأخذ من ذلك الا بحظ ضئيل جداً ولكنا مع ذلك مكتفون بهذا المقدار لأنا لم نرد فى حقيقة الامر الا عرض المنهاج وامتحانه . وقد يخيل الينا ان هذا المنهاج صحيح منتج وان سلوكه فى درس هؤلاء الشعراء أنفسهم وفى درس المدارس الاخرى التى أشرنا اليها آنفاً قد ينتهى الى اظهار طائفة من الشعر الجاهلى هى الى الصحة أقرب منها الى الفساد والانتحال .

فأنت ترى بعد هذا كله انا فى هذا الكتاب لم نكن هدامين ليس غير وانما هدمنا لنبنى ونحن نحاول ان يكون بناؤنا متين الاساس قوى الدعائم . ونحن نعتقد انا قد نوفق من ذلك الى كثير ولكنا فى حاجة الى الوقت من ناحية والى معونة الصادقين المخلصين من ناحية أخرى . وأكبر الظن انا لن نفقد ما نحتاج اليه من هؤلاء المخلصين الصادقين حين نستأنف هذا البحث عن الشعر الجاهلى المضرى فى تفصيل ودقة منذ السنة المقبلة ان شاء الله .

الكتاب السادس

الشعر

طبيعته — ونوعه — وفنونه

١

تعريف الشعر العربى

قد يكون من الغر يب أن نمضى مس هذا الـكتاب الى حيث بلغنا ذا كرين الشعر ما شاء لنا البحث أن نذ كره دون أن نعرض لهدا الشعر فى نفسه بتعريف أو بحث عن خصائصه ومميزاته . ولكنا نظن انا لم نكن فى حاجة الى هذ النحو من البحث لندرس الشعر الجاهلى من حيت انه صحيح أو غير صحيح ، فالناس جميعاً يعرفون معنى الشعر وهم جميعاً يعرفون الشعر العربى ويستظهرون منه نماذج مختلفة . فلسنا نحدثهم عما يجهلون حين نحدثهـم عن الشعر الجاهلى والأموى والعبـاسى . وربما كان الغريب هو أن نحتاج لتعريف الشعر أو محاولة تعريفه .

على انا مع ذلك محاولون تعريف الشعر، والشعر العربى خاصة ؛ لا لأن الناس يجهلونه بل لأن من الخير أن يتفق الباحثون عن التاريخ الأدبى على المعنى الذى يفهم من لفظ الشعر حين يذكره هؤلاء الباحثون. فالناس يختلفون فى معنى الشعر اختلافاً غير قليل فمنهم من يرى أن الشعر هو الكلام المنظوم فى الوزن والقافية. ومنهم من يرى أن الشعر هو الكلام الذى يعتمد فيه صاحبه على الخيال ويقصد فيه الى هذا الجمال الفنى الذى يخلب الألباب ويستهوى القلوب لا يعنيه أن يكون هذا الكلام منظوماً من الوزن والقافيــة أو غير منظوم. ومنهم من يقف موقفاً وسطاً بين أولئــك وهؤلاء فلا يطلق لفظ الشعر الا على الكلام المنظوم الذى يعتمد فيه صاحبه على الخيال ويقصد فيه الى الجمال الفنى، فهو لا يرى منظومات النحو والصرف شعراً وان نظمت فى الوزن والقافية، وهو لا يرى مقامات الهمزانى أو رسائل ابن العميد شعراً وان لم تخل من اعتماد على الخيــال وقصد الى الجمال الفنى. وهنــاك قوم آخرون يتحللون من بعض هذه القيود دون بعضها الآخر متأثرين فى ذلك بتطور الشعر عنــد بعض الامم الأجنبية، فهم يتحللون من القافية مثلاً ويكتفون بالوزن، وهم قد لا يتفقون فيما بينهم على مقدار التحلل من القافية فمنهم من يريد الغاءها ومنهــم من يريد الاكتفاء منها بالمقدار اليسير؛ وربما لم يتفقوا فى مقدار التزام الوزن نفسه فمــال بعضهم الى التزام البحر الواحد فى القصيدة الواحدة ومال بعضهم الآخر الى الافتنان فى هذه البحور نخلط بحراً ببحر من البحور التى عرفها العروضيون وربما أضاف الى هذه البحور ما لم يكن للعروضيين به عهد من قبل.

وليس هــذا الاختلاف مقصوراً على العصر الذى نحن فيه بل هو طبيعى لازم للتطور الفنى من حيث هو. وقد عرفه القدماء من العرب وليس أوضح دلالة

على هذا من هذه الفنون التى استحدثها العرب فى حضارتهم فى بغداد والأندلس وما بينهما من الأقطار الاسلامية العربية . فلم يكن العرب الجاهليون والأمويون يعرفون الموشحات ولا الأزجال ولا هذه الفنون المختلفة التى استحدثت من الشعر والتى احتفظ بعضها باللغة العربية الفصحى واندفع بعضها فى اللغة العامية المألوفة .

وسيظل هذا الاختلاف بين الشعراء فى معنى الشعر من حيث لفظه وأغراضه قائماً ما قام هؤلاء الشعراء أنفسهم وما كانت لهم حياة خاصة غير خاضعة خضوعاً تاماً للتقليد .

ومؤرخ الآداب مضطر بحكم صناعته أن يتبع هؤلاء الشعراء المنتجين فى تطورهم وافتنانهم وأن يسجل ما يستحدثون من فن سواء أرضى عن ذلك أم لم يرض .

والحق ان اختلاف الشعراء من العرب فيما يطلقون عليه لفظ الشعر مهما يكن عظيماً فليس من العسير على مؤرخ الآداب أن يضبطه ويستخلص منه تعريفاً علمياً للشعر العربى . فالعرب متفقون فى جميع عصورهم على أن الشعر يجب أن يكون موزوناً مهما يكن الوزن الذى يقصد اليه الشاعر ، لا يستطيع العربى أن يتصور الشعر إلا اذا كان لفظه مقيداً بهذا المقياس العروضى أو قل بهذا المقياس الموسيقى الذى يلائم بين أبيات القصيدة ، بل يلائم بين أجزاء البيت الواحد ملاءمة ما . والعرب متفقون أيضاً على أن الشعر لا يكون شعراً حتى يقيد بالقافية تقييداً ما . فاما القدماء فكانوا يلتزمون القافية الواحدة فى القصيدة والأرجوزة ، ثم أخذوا وأخذ بعضهم يتحلل من هذه القافية فى الرجز ثم فى القصيد وافتنوا فى ذلك افتناناً كثيراً كما افتنوا فى الوزن نفسه افتناناً كثيراً . فلا بد اذن من أن يكون لفظ الشعر مقيداً بالمقياس العروضى الموسيقى من ناحية وبالقافية من ناحية

أخرى . ولكن الشعراء والأدباء لا يكتفون عادة بهذا المقدار من التقييد اللفظى وإنما يريدون أن تكون للشعر لغة خاصة مختارة اللفظ اختياراً دقيقاً يهبه روعة وجذالة أحياناً ويهبه رقة وعذوبة أحياناً أخرى ويعصمه على كل حال من الابتذال . فلا بد اذن من أن يقيّد الشعر بقيد ثالث هو الجودة الفنية للفظ الذى يتألف منه .

فاذا اتفق أدباء العرب وشعراؤهم على هذا المقدار انتقلوا الى المعنى فاتفقوا فيه على شيء واختلفوا فى أشياء ، فهم يتفقون على أن المعنى يجب أن يكون جيداً شريفاً قيماً . ولكن هذه كما ترى ألفاظاً عامة غامضة ليس من اليسير الاتفاق على معناها الدقيق المحدود . ومن هنا لا يستطيع الأدباء أن يبرأوا من تحكيم الذوق الشخصى حين يريدون أن يقدروا جودة المعنى أو رداءته . وهم كذلك لا يستطيعون أن يبرأوا من تحكيم الذوق الشخصى حين يريدون أن يقدروا حظ اللفظ من الجزالة والروعة أو الرقة والعذوبة لأن هذه الأشياء كلها اضافية تختلف باختلاف الأذواق الفردية والاجتماعية ، ثم يختلف الأدباء بعد هذا فى أن الشعر يجب أن يعتمد على الخيال أو على الحق ، وفى مقدار اعتماده على الخيال أو اعتماده على الحق ، فمنهم من يؤثر الشعر الذى لاحظ فيه للخيال ولا للاختراع وإنما هو وصف صادق مطابق للحق الواقع . ومنهم من يؤثر الشعر الذى يسترسل صاحبه مع الخيال ويسرف فى ذلك فيتورط فى المبالغات وألوان الغلو . ومنهم من يأخذ بين هذا وذاك طريقاً وسطاً .

ثم هم بعد هذا كله يختلفون فى مقياس الجمال الشعرى أهو اللفظ أم هو المعنى أم هما الأمران جميعاً ولعل أحسن ما كتب فى ذلك فى العصر الثالث العباسى ما قدمه ابن قتيبة بين يدى كتابه طبقات الشعراء حين قسّم الشعر الى ما حسن

لفظه ومعناه ، وما حسن لفظه دون معناه ، وما حسن معناه دون لفظه ، وما فسد لفظه ومعناه جميعاً ، وضرب لذلك الأمثال . ولكن هذا التقسيم نفسه على ما يظهر فيه من الدقة المنطقية لا يجدى شيئاً فان الأدباء لا يستطيعون أن يتفقوا على هذا الحسن الذى يوصف به اللفظ والمعنى أحدهما أو كلاهما ، وآية ذلك أن منهم من يرى هذه الأبيات جيدة اللفظ عادية المعنى ، وهى :

ولما قضينا من منى كل حاجة ومسّح بالأركان من هو ماسح
وشدّت على حدب المطايا رحالنا ولم ينظر الغادى الذى هو رائح
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطى الاباطح

ومنهم من يراها جيدة المعنى وربما آثرها لجودة معناها . وقل مثل ذلك فى كل شعر يحكّم فيه الذوق فان حكم الناقد يختلف باختلاف ذوقه ومزاجه وذوق بيئته ومزاجه .

ومهما يكن من شىء فان فى الشعر جمالاً فنياً خالصاً يأتيه أحياناً من قبل اللفظ وأحياناً من قبل المعنى وأحياناً من قبلهما جميعاً . ومهما يختلف حظ الشعر من هذا الجمال ومهما يختلف ذوق النقاد ورأيهم فى هذا الجمال فان للشعر منه حظاً ما يتفق الناس جميعاً اذا سلمت أذواقهم فى إحساسه والشعور به . واذا كان الشعراء والادباء متفقين على أن الشعر يجب أن ينقيّد لفظه بالوزن والقافية فهم متفقون كذلك على أن الشعر يجب أن يكون له حظ ما من هذا الجمال الفنى مهما يكن مصدره ومقداره .

وإذن فنحن نستطيع أن نعرّف الشعر آمنين بأنه الكلام المقيد بالوزن والقافية والذى يقصد به الى الجمال الفنى . فاذا اتفقنا على هذا المقدار فلندع الشعراء المنتجين والنقاد وما هم فيه من اختلاف فى تقدير هذه القيود وتصوير

هذا الجمال الفنى لا نعرض لذلك إلا فى الدراسات التفصيلية التى تقف فيها عند شعر الشعراء ونقد النقاد .

فأنت ترى أن هذا التعريف لا يقصد الى الاغراب ولا يضع الشعر حيث يضعه الشعراء أنفسهم فى هذه المكانة العالية التى لا يسمو اليها الاّ من كان له من الخيال جناح قوى يستطيع أن يصعد به الى حيث لا يستطيع الباحثون من العلماء أن يصعدوا ، إنما هو تعريف يسير فيه تواضع واعتدال ذلك لأنه يلتمس الشعر من حيث هو حقيقة واقعة تدرس وتستقرأ لا من حيث هو مثل أعلى يسمو اليه الشاعر والناقد . وذلك لأن تاريخ الآداب مضطر الى أن يتناول بحثه الشعراء مهما يختلف حظهم من الاجادة ومهما تتفاوت طبقتهم . فهو يعرض للشعراء النابغين كما يقف عند الشعراء الخاملين وكما يعنى بأوساط الشعراء فيجب أن يكون تعريفه للشعر جامعاً لما ينتجه أولئك وهؤلاء

٢

موقف المعاصرين من الشعر العربى

ولكن رأى الناس فى الشعر العربى مختلف باختلاف ميولهم وأهوائهم ونزعاتهم فى الفن والعلم وغيرهما من فروع الحياة . وأنت اذا نظرت الى الذين يعنون بالشعر العربى رأيتهم يقفون منه مواقف ثلاثة : فبعضهم يرى أن الشعر العربى وحده هو الشعر وأن الشعر الأجنبى لا يستطيع أن يعدله ولا أن يثبت له ، وهؤلاء هم أنصار القديم والقدماء الذين لم يظهروا من آداب اللغات الاجنبية على شىء ، وزعيم هؤلاء جميعاً فيما يظهر الجاحظ الذى كان يرى أن اليونان أصحاب فلسفة ومنطق وأن الفرس أصحاب تقليد ونقل وأن أهل الهند أصحاب حكمة وأخلاق ، فأما البيان فى الشعر والنثر فحظ العرب وحظهم وحدهم ، ولو قد عرف الجاحظ شعر هوميروس و بندار وخطابة بريكليس وديموستين لغير رأيه فى ذلك تغييراً تاماً وشيوخ المدرسة القديمة الآن يذهبون مذهب الجاحظ و يلقنون كلامه لتلاميذهم و يأخذونهم باستظهاره ، وهم لا يعترفون لليونان والرومان والهند والفرس بحظ من بيان . وهم يضيفون الى هذه الأمم الحديثة كلها ، وما نظن أنهم يعدلون بامرئ القيس شكسبير أو راسين ، أو قل أنهم يجهلون وجود شكسبير و راسين . ولو قد عرفوهما وعرفوا أمثالهما من الشعراء الأوروبيين المحدثين لما عدلوا بامرئ القيس شاعراً من هؤلاء الشعراء بل لما عدلوا بامرئ القيس هؤلاء الشعراء جميعاً ذلك لأنهم لن يستطيعوا أن يفهموا هؤلاء الشعراء ولا أن يذيقوا شعرهم أو يسيغوه ، ففهم الشعر الاوروبى الحديث محتاج الى ثقافة أوروبية متينة لم يظفر هؤلاء الشيوخ منها بقليل ولا كثير . واذن فهم يرون وسيرون أبداً أن الشعر

العربى وحده هو الشعر كما أنهم يرون وسيرون أبداً أن اللغة العربية وحدها هى اللغة ولعلك تعلم أن أول كلمة يسمعها الطالب الأزهرى الذى هو عنصر المدرسة القديمة إنما هى قول الكفراوى : الحمد لله الذى جعل لغة العرب أفصح اللغات . والطالب الأزهرى منذ ذلك اليوم يمضى فى الاقتناع بأن اللغة العربية أفصح اللغات وأن الآثار العربية أرقى الآثار وأن ما تنتجه الامم الاخرى قديمة كانت أو حديثة من الآداب إنما هى رطانة وعجمة لا تغنى شيئاً ولا تمثل جمالاً . والذين يتاح لهم من هؤلاء الطلاب أن يتصلوا بالثقافة الحديثة اتصالاً ما يدهشون أول الأمر حين يرون أن قد كان لليونان والرومان شعراء وخطباء يعدلون شعراء العرب وخطباءهم ويتفوقون عليهم أحياناً ان كانت للمقارنة بين أولئك وهؤلاء سبيل . وكما أن هؤلاء الشيوخ يقدّمون اللغة العربية على اللغات الأجنبية كافة لأن هذه اللغة العربية غنية ضخمة الثروة تدل على البعير والسيف والخمر والحية والداهية بمئات الالفاظ دون أن يقدروا مصدر هذه الثروة أو قيمتها ودون أن يعرفوا حظ اللغات الأجنبية من أنواع أخرى من الثروة قد تكون أنفع وأجدى فهم يقدّمون الشعر العربى لأسباب كهذه الاسباب لانه يلتزم فى القصيدة الواحدة قافية واحدة لا تتغير مهما يعظم حظ القصيدة من الطول ، ولأنه كثير لا يحصى ولان العرب كلهم شعراء يكفى كما يقول الجاحظ أن يصرف أحدهم وهمه الى مذهب الكلام فاذا الالفاظ والمعانى تواتيه ارسالاً وتنثال عليه انثيالاً . وهم يمضون فى ألوان من هذا الكلام دون أن يقدروا قيمة هذه الاسباب وحظها من الصحة والبطلان ودون أن يتعرفوا قيمة الشعر الاجنبى وحظه من خصائص ومزايا أخرى قد تكون أقوم من هذه المزايا والخصائص وأبقى أثراً .

هؤلاء فريق . وفريق آخر يغلون فى ازدراء الشعر العربى خاصة والأدب

العربى عامة غلو الشيوخ فى ايثاره وا كباره ، وهؤلاء هم المتطرفون من أنصار الجديد ، هم الذين فتنهم الحضارة الحديثة وما استحدثت من أدب وفن فلم يعرفوا غيرها ولم يقيموا للأدب العربى وزناً . هؤلاء لا يتحدثون عن الأدب العربى القديم أو ما يشبه هذا الأدب القديم الا فى سخرية وازدراء وفى سخط وازدراء أحياناً . وهم يذهبون حين يقرضون الشعر أو يكتبون النثر مذاهب غريبة شاذة لا صلة بينها وبين قديم الأدب العربى ، هم يزدرون الوزن والقافية وهم يزدرون النحو والصرف وهم يزدرون أصول اللغة نفسها وهم يبتدعون أساليب ومناهج فى نظم الكلام لا يطمئن لها المنطق العربى ولا ترتاح اليها الأذن العربية . وأنت تستطيع أن تحدثهم عن شعراء العرب وخطبائهم وكتابهم وما ظفروا به من الاجادة والاتقان الفنى فسيعرضون عنك اعراضاً وسيمضون فيما هم فيه من ابتداع يعتمد فى أكثر الاحيان على الغرور وشىء من الغفلة غير قليل . وكما أن الشيوخ معذورون حين يجحدون الآداب الاجنبية لأنهم يجهلونها فهؤلاء المسرفون فى التجديد معذورون لأنهم يجهلون الأدب العربى جهلاً تاماً ولا يستطيعون أن يذوقوه ولا أن يسيغوه . أولئك نشأهم الأزهر ودار العلوم فانقطعت الصلة بينهم وبين الحديث وهؤلاء نشأتهم المدارس الأجنبية الخالصة فانقطعت الصلة بينهم وبين القديم . وهنا يجب أن ننصف فنقول ان مصر وان كثر حظها من أنصار القديم المسرفين فى عصره لمكان الأزهر ودار العلوم فحظها من المسرفين فى التجديد قليل أو هو غير موجود ، ذلك لأن المصريين على كلفهم بالتجديد واستعدادهم للتطور محتفظون بشخصيتهم الاجتماعية والسياسية حريصون عليها أشد الحرص قد عبثت بهم الخطوب منذ أكثر من عشرين قرناً ولكنهم ظلوا على ذلك مصريين محتفظين بهذه المصرية . ومعنى هذا ان فى كل فرد من

أفراد المصريين مهما يكن مزاجه وطبيعته حظاً من الميل الى القديم والاستمساك به فهو يتطور ويثور أحياناً ولكنه على ذلك كله متصل بقديمه مستمسك بأسباب هذا القديم . فلن تجد فى المصريين من يمقت القديم العربى المقت كله أو يزدرى الأدب العربى أو يميل الى التفريط فى أصول اللغة وما ألف الناس من فنون الكلام . فمن المصريين اذن ومن طائفة من أدباء الشرق العربى يتكون الفريق الثالث الذى يقف من الشعر العربى خاصة والأدب العربى عامة موقف القصد والانصاف والاعتدال .

هؤلاء لايزدرون الأدب العربى القديم ولكنهم لا يكتفون به وانما يقبلونه على انه قد أدّى ما كان ينبغى أن يؤدى فى عصوره المختلفة ويريدون مع ذلك أن يكون لهم أدب ملائم للعصر الذى يعيشون فيه . هم لا يزدرون بالفرزدق وجريراً ولا يسخرون من ابن الرومى والمتنبى بل يعجبون بهم ويدرسونهم فى عناية وتحقيق ويتخذونهم أحياناً نماذج لجيّد الشعر العربى وقيّمه ولكنهم لا يتخذونهم مثالاً عالياً لما ينبغى أن يكون عليه الشعر العربى فى هذه الايام . هم معتدلون لان الله قد عصمهم من الجهل الذى يضطر أصحابه الى الغلو والتعصب هم درسوا الادب القديم فذاقوه وأساغوه ودرسوا الادب الاجنبى فذاقوه وأساغوه واقتنعوا أن الاديب العربى قادر على أن يرقى بأدبه الى حيث يجعله مرآة صادقة لهذه الحياة الحديثة دون أن يفسده أو يغير من أصوله الجوهرية شيئاً . هؤلاء يقدرون الشعر العربى القديم قدره لانهم لا يضعون مقياساً مطلقاً يقيسون به جيّد الشعر ورديئه وانما يلحظون فى هذا ما يكون بين الشعر وبين العصر الذى قيل فيه من صلة . وهم يرون أن الشعر العربى قد أرضى العرب وقضى لهم حاجاتهم المختلفة فى عصور رقيهم الادبى والفنى فمثل عواطفهم وأهواءهم وصوّر حياتهم

الفردية والاجتماعية تصويراً قوياً صادقاً لم يظفر ببعضه فن التاريخ . وليس عيباً على الشعر العربى القديم أنه لا يمثل عواطفنا نحن ولا أهواءنا فان أصحابه لم يقولوه ليمثل عواطفنا نحن وأهواءنا . وأنت تستطيع أن تأخذ بهذا العيب نفسه شعر هوميروس و بندار وشكسبير . انما كل ما يطالب الى الشعر الجيّد أن يكون فيه حظه من الجمال الفنى يحسه المعتدلون من الناس جميعاً حين يستطيعون أن يذوقوه ويسيغوه مهما تختلف العصور والبيئات . وأنت واجد هذا الحظ من الجمال عند هوميروس وعند شكسبير وعند فرچيل متى استطعت أن تقرأ هؤلاء الشعراء وتسيغ شعرهم . ونحن نزعم ونظننا موفقين ان هذا الحظ من الجمال الفنى قوى عند الشعراء المجيدين من العرب يحسه ويلذه الناس جميعاً متى استطاعوا أن يقرأوه ويفهموه أى متى أعدّوا له أنفسهم بالثقافة الملائمة له . فأما ان فيه ألواناً من الصور والمعانى ينفر منها الذوق الحديث ولا تلائم ميول الفرنج وما ألفوا من عادة شعرية فذلك شىء لا شك فيه ولكنك تجد عند نوابغ الشعراء من الفرنجة ألواناً من الصور والمعانى ينفر منها الذوق العربى ولا تلائم ما ألف العرب من عادة شعرية . بل أنت واجد عند هوميروس و بندار وفرچيل ألواناً من الصور والمعانى لا يطمئن اليها الذوق الاوروبى الحديث الآن على شدة ما بين هذا الذوق و بين الادب اليونانى واللاتينى من الاتصال .

وخلاصة القول أن لكل شعر جيد ناحيتين مختلفتين فهو من ناحية مظهر من مظاهر الجمال الفنى المطلق وهو من هذه الناحية موجّه الى الناس جميعاً مؤثر فى الناس جميعاً ولكن بشرط أن يعدّوا لفهمه وتذوقه . وهو من ناحية أخرى مرآة تمثل فى قوة أو ضعف شخصية الشاعر و بيئته وعصره . وهو من هذه الناحية متصل بزمانه ومكانه . ولو قد خلا الشعر من احدى هاتين الخاصتين لما كانت

له قيمة حقيقية . فهو بخاصته الأولى مظهر كما قلنا من مظاهر الجمال الذى تطمح اليه الانسانية كلها ، وهو بهذا صلة قوية بين الشعوب والأجناس مهما تختلف عصورها وبيئاتها . وهو من الناحية الأخرى مصدر من أصدق مصادر التاريخ اذا عرفنا كيف نقرؤه ونفهمه ونخضعه لمناهج البحث العلمى . فهو يصوّر لناحياة الأفراد والجماعات فى أزمنتها وأمكنتها المختلفة . وهو بهذا يمكننا من الموازنة والمقارنة واستخلاص ما يجمع بين الناس من صلة وما يفصل بينهم من فروق وليس من شك فى اننا نجد هاتين الخاصتين قويتين فى الشعر العربى الأموى والعباسى والأندلسى بنوع خاص . نجد فيه هذا الجمال الفنى المشترك ونجد فيه هذا التمثيل الصادق للعصر الذى قيل فيه .

فازدراء الشعر العربى القديم غلو لا يلائم الباحثين عن العلم وحقائقه وهو فى الوقت نفسه ليس أقل امعاناً فى الاسراف والخطل من ازدراء الشعر الأجنبى .

٣

نوع الشعر العربى

ولكن الخصومة بين أنصار القديم والجديد حول الشعر العربى لا تقف عند هذا الحد وانما تتجاوزه الى شىء آخر فقد ظهر أنصار الجديد على الشعر الأجنبى قديمه وحديثه وعرفوا أن هذا الشعر على أنه غنى فى نفسه خصب فى لفظه ومعناه فهو كثير الأنواع متباين الفنون له من ذلك حظ ليس للشعر العربى مثله. وكيف لا وقد رأوا عند اليونان والرومان والفرنج شعراً يسمى الشعر القصصى وآخر يسمى الشعر الغنائى وآخر يسمى الشعر التمثيلى ورأوا لكل نوع من هذه الأنواع خصائص ومميزات وحظوظاً من الجمال مختلفة ورأوا أن صنوف هذا الشعر الأجنبى متنوعة واختلاف المذاهب فيه قد استطاع أن يمثل حياة أصحابه من وجوه كثيرة واستطاع فى الوقت نفسه أن يعرض على الناس مظاهر الجمال الفنى المطلق مختلفة متنوعة والتمسوا ذلك من الشعر العربى فلم يجدوه ولم يجدوا شيئاً يقرب منه فوصفوه بالنقص والضعف ووصفوا أصحابه بالقصور واندفعوا فى افتتانهم بالشعر الأجنبى وازدرائهم للشعر العربى حتى أحفظوا أنصار القديم وغاظوهم فهب هؤلاء يذودون عن شعرهم العربى ولكنهم لم يسلكوا فى هذا الدفاع طريقاً سواءً وانما التوت بهم السبل فخلطوا وأفسدوا الأمر على أنفسهم وعلى الشعر العربى ذلك انهم زعموا أن الشعر العربى كالشعر الأجنبى متنوع مختلف المذاهب فيه القصص وفيه الغناء وفيه التمثيل . ولم لا ؟ أليس قد زعم لهم أنصار الجديد أن الشعر القصصى فيه ذكر للحروب والمحن وما يبلى الأبطال فيها من بلاء ، وهل

الحماسة العربية شيء غير هذا ؟ ففيها ذكر للحروب والمحن وبلاء الأبطال فيها وأي شيء نجده في هذا الشعر الذي قيل في حرب البسوس أو في حرب داحس والغبراء أو في حرب الفجار أو في حرب بعاث أو في المغازي والفتوح أو في الفتن الاسلامية ؟ ولم لا يكون مهلهل كأخيل ؟ ولم لا يكون عنترة كأخيل ؟ ولم لا يكون امرؤ القيس كأوليس ؟ ولم لا يكون أبطال الحماسة العربية كأبطال الالياذة والاديسة والانيادة ؟

أليس قد زعم لهم نصار الجديد أن في الشعر الاجنبي غناء يصف عواطف النفس وأهواءها ويمثل حياة الفرد تمثيلاً قوياً ، والغزل العربي أي شيء هو ، أليس شعراً يغني فيه الشاعر حبه وألمه ولذته ويصور فيه عواطفه وأهواءه ؟ والرثاء العربي أي شيء هو ؟ وقل مثل ذلك في المدح والهجاء . فان زعمت أن اليونان كانوا يغنون شعرهم فقد كان العرب يغنون شعرهم أيضاً . أليس قد سمى الأعشى صناجة العرب ومن الذي يجهل مكان الغناء والصلة بينه وبين الشعر أيام بني أمية وبني العباس ونحن مدينون لذلك بكتاب الأغاني . ؟

أليس قد زعم لهم أنصار القديم أن في الشعر الأجنبي تمثيلاً يعتمد على الحوار ومن الذي يستطيع أن يجحد أن في الشعر العربي حواراً بين العاشقين وبين المتخاصمين ، وأي شعر شعر امرئ القيس حين يدخل على صاحبته فتأبى عليه ويلح عليها ؟ ومن الذي يستطيع أن يجحد أن كثرة الشعر الذي يشتمل عليه ديوان ابن أبي ربيعة إنما هي حوار وتمثيل ؟

وإذن فليس للشعر الأجنبي على الشعر العربي فضل ففي هذا الشعر العربي القصص وفيه الغناء وفيه التمثيل . وعلى هذا مضى شيوخ المدرسة القديمة في دفاعهم عن الشعر العربي فأفسدوا الأمر كما قلنا على أنفسهم وعلى الشعر . ذلك لأن الشعر

العربى ليس فيه قصص وليس فيه تمثيل ، فالشعر القصصى كما يعرفه أصحاب هذا الفن من القدماء والمحدثين لا يعتمد على ذكر الابطال والحروب ليس غير وانما هو يعتمد على ذلك و يعتمد على أشياء أخرى منها اللفظى ومنها المعنوى ، فهو فى لفظه طويل مسرف فى الطول تبلغ القصيدة من قصائده آلافاً من الأبيات وهو فى لفظه مقيد بألوان من الوزن والموسيقى ، وهو مقيد فى الاداء نفسه بقيود معينة ليس هنا موضع تفصيلها . وهو فى معناه يذكر الحروب والمحن وبلاء الأبطال فيهـا ولكنه يذكر الآلهة أيضاً ويستوحيهم ما يريد أن يقول ، ثم هو فى معناه اجتماعى يفنى شخصية الشاعر افنـاءً تاماً أو كالتام فى الجماعة التى يصفها من جهة والجماعة التى ينشدها من جهة أخرى . وليس فى الشعر العربى شىء من هذا .

والشعر التمثيلى لا يعتمد على الحوار ليس غير وانما يعتمد على حوار لا يعرفه الشعر العربى ، على حوار بين اثنين أو أكثر لا يرد فيـه لفظ قال أو قلت أو أجاب أو أجبت وإنما هو حوار بالمعنى الصحيح لهذه الـكلمة . ثم هو يعتمد مع الحوار على العمل والحركة بمعنى أن المتحاورين لا يقتصرون على الحديث وإنمـا يذهبون ويجيئون و يأتون من الأعمال ما يأتى الناس فى حياتهم العادية فهو حوار تصحبه حيـاة عاملة ملؤها الحركة والنشاط . وهو يعتمد فى الوقت نفسه عنـد القدماء بنوع خاص على الغناء والرقص والموسيقى وأين هذا كله من هذا الحوار اليسير الذى نجده فى الشـعر العربى قديمه وحديثـه ذلك ولم أذكر خصالاً فنية أخرى للتمثيل لا حاجة الآن الى ذكرها .

فأنت ترى أن شيوخ المدرسة القديمة يخطئون و يفسدون الأمر حين يرون أن فى الشعر العربى قصصاً أو تمثيلاً . والحق أن الشعر العربى غناء كله فيه مميزات الشعر الغنائى فهو شخصى بمعنى أنه يمثل قبل كل شىء نفسية الفرد وما يتصل بها

من عاطفة وهوى وميل . هو كذلك فى النسيب وهو كذلك فى الحماسة والفخر وهو كذلك فى الوصف والمدح والرثاء والهجاء . وهو فى أول أمره معتمد على الموسيقى ليس من شك فى أنه كان يغنى غناء ثم اسقل عن الموسيقى شيئاً فشيئاً وقلّ فيه تأثير الغناء حتى أصبح ينشد انشاداً ، والانشاد شىء بين القراءة و بين الغناء ، هو فى الشعر كالترتيل فى القرآن .

فالشعر العربى الذى نعرفه إذن شعر غنائى خالص ولكن هذا لا يغض منه ولا يضع من قدره ولا يقدم عليه الشعر الاجنبى فليس يقاس الشعر بأنه اشتمل أو لم يشتمل على هذا النوع أو ذاك ، و إنما يقاس بأنه أجاد أولم يجد النوع الذى اشتمل عليه . وقد قدّمنا أن الشعر العربى قد أجاد تأدية ما كان ينبغى أن يؤدى من حاجات العرب الفنية فى عصوره التى قيل فيها . على أن أنصار الجديد أنفسهم لا يبرأون من بعض الاضطراب فهم يطلقون قضيتهم اطلاقاً فى غير تحفظ ولا احتياط ذلك أن الذى نعلمه على يقين هو أن هذه الأنواع الثلاثة من الشعر إنما وجدت قبل كل شىء عند اليونان ووجدت متعاقبة لا مصطحبة ، بمعنى أنها كانت أطواراً للحياة الشعرية اليونانية جاء بعضها أثر بعض فكان الشعر القصصى طوراً من الحياة الأدبية ملائماً لحياة اليونان فى سذاجتهم أثناء القرن العاشر والتاسع قبل المسيح . وكان الشعر الغنائى طوراً من الحياة الأدبية ملائماً لرقى الشخصية الفردية عند اليونان وللتطور الاجتماعى والسياسى الذى ظهر فى القرن السابع والسادس قبل المسيح وكان الشعر التمثيلى أثراً من آثار الحياة الديموقراطية والرقى العقلى الفلسفى اللذين ظهرا فى القرن الخامس قبل المسيح . ومن غريب الأمر أن هذه الانواع لم تكد تصطحب عند اليونان فقد ضعف القصص حين

قوى الغناء وضعف الغنـاء حين قوى التمثيل . ونحن نجد هذه الأنواع عند أمم أخرى غير الأمم اليونانيـة بين القدماء والمحدثين ولكنها قد وجدت عند هذه الأمم تقليداً لليونان ، فليس من شك فى أن فرچيل قد قلّد هوميروس وهوراس قلّد بندار . وليس من شك فى أن الممثلين من الرومان كبرانس و بلوت قد قلّدوا الممثلين من اليونان . وليس من شك أيضاً فى أن المحدثين من الأوروبيين ولا سيما الفرنسيون قد قلدوا اليونان والرومان فيما استحدثوا من قصص وغنـاء وتمثيل ، فآثار الرومان ظاهرة عنـد كورنى وبوالو وآثار اليونان ظاهرة عند راسين وآثار أولئك وهؤلاء ظاهرة عند موليير وفولتير وغيرهما من أصحاب القصص والغنـاء والتمثيل . واذا كانت نشأة هـذه الأنواع تقليدية عند هذه الامم القديمة والحديثـة متأثرة باليونان وحياتهم الأدبية فلأمر لا يرجع فيها الى طبيعة الشعر ولا طبيعة الأجناس التى فرضت هذا الشعر وانمـا يرجع الى ان هذه الأمم قد عرفت آداب اليونان فقلدتهـا أول الامر ثم كونت لنفسها فيها شخصية قوية بعد ذلك . فأما الأمم التى لم تعرف هذه الحياة اليونانية الأدبية فلم تقلدها ، ومن هذه الأمم أمم آرية تشارك اليونان فى الجنسية وطبيعتها كقدماء الفرس والهنود والاوروبيين فى القرون الوسطى . ومنها أمم أجنبية عن هذا الجنس الآرى كالأمة العربية . وعندنا أن العرب لو عرفوا آداب اليونان لقلدوها ، ألا ترى انهـم عرفوا فلسفة اليونان فقلدوها وكونوا لانفسهم فى الفلسفة شخصية قوية ! ثم ألا ترى انهـم أخذوا يعرفون الآن الأدب الحديث فأخذوا يقلدونه وظهر عندهم فن التمثيل وأخذ شعورهم الغنائى يتطور تطوراً ملائماً للشعر الغنائى الاوروبى .

فالأمر إذن ليس أمر قصور الشعر العربى أو قوته وإنما هو أن العرب لم يعرفوا نوعاً من الادب فلم يقلدوه وعرفت الأمم الأخرى هذا النوع فقلدته وتفوقت فيه .

ومهما يكن من شيء فالشعر العربى القديم الذى يدرسه تاريخ الآدب ليس من القصص ولا من التمثيل فى شيء وإنما غناء ليس غير .

٤

فنـــون الشـــعر

وشيوخ المدرسة القديمة لا يبرأون من الخلط أيضـا حين يذكرون فنون الشعر العربى ولا سيما فى العصر الجاهلى . فهم يعتمدون فى ذكر هذه الفنون على طائفة من التقسيم أظهرها ما اشتمل عليـه ديوان الحماسة لابى تمام . وهم من هذه الناحية يضيفون الى العصر الجاهلى فنوناً لعلّه لم يعرفها إلا لمحاً . ولسنا نريد أن نطيل فى هذا الموضوع الذى لا نراه فى حقيقة الأمر خليقاً بالاطالة انما نقول كما يقول الذين يدرسون الأدب العربى عادة أن للشعر فنوناً مختلفاً منها الوصف والمدح والرثاء والهجاء والغزل والفخر والحماسة ، والقدماء يزيدون فى هذه الفنون وينقصون منها ويردون بعضها الى بعض فهم يردون الرثاء الى المدح لأن الرثاء مدح الميت ، وهم يردون العتاب الى الهجاء ، وهم يشطرون الغزل شطرين غزل مؤنث وغزل مذكر ، الى غير هذا من الكلام الكثير الذى لا غناء فيه . وقد يكون من الخير أن نعرف تاريخ هذه الفنـون وكيف نشأت عنـد العرب ، ولكن اليقين فىهذا موقوف على ما نحن بسبيله من اثبات الشعر الجاهلى أو رفضه. وليس من شك الآن فى أن الجاهليين قد وصفوا ومدحوا وهجوا ورثوا . وليس من شك أيضاً فى أنهم قد ألموا بذكـر النساء ولكننا نرجح ان فن الغزل لم يتم عندهم وانما تم وقوى فى الاسلام أيام بنى أمية كما أنه فى هذا العصر ظل مقصورا على النساء فلما كان العصر البغدادى تناول الغلمان فأسرف . وقد تطورت هذه الفنون كلها تطوراً ملائماً للحياة العربية العامة والخاصة ولكن درس هذا التطور ليس مما يعنينا الآن .

٥

بحـور الشـعر

وهذه مسألة لا نعرض لها إلا لندل على ما فيها من العسر وعلى انها شديدة الحاجة الى أن يعنى بها الباحثون . فالقدماء والمحدثون يضطربون حين يريدون أن يتبينوا نشأة الشعر العربى . ولست أدرى لم يأبون الا أن يحددوا لهذه النشأة نظاماً ومقياساً . على أن القدماء أقرب الى القصد من أنصار القديم فهم قد أراحوا أنفسهم وزعموا ان العرب توهمت أعاريض نظمت عليها الشعر ثم أخذوا يعدّون بحور الشعر ويحصون أعاريضه وضروبه وقوافيـه . أما المحدثون فقد أرادوا أن يتجنبوا هذا الغموض فاندفع بعضهم فى الخيـال حتى زعم ان الشعر العربى انمـا اشتقت أوزانه من حركات الابل حين تقطع الصحراء فى ضروب مختلفة من السير واجتهـدوا فى أن يقاربوا بين أوزان الشعر وبين حركات الابل المادية . وظاهر ان هذا كله خيال وافتراض لا سبيل الى تحقيقه .

والشيء الذى يظهر أن لا سبيل الى الشك فيـه هو أن وزن الشعر العربى كوزن غيره من الشعر انما هو أثر من آثار الموسيقى والغناء فالشعر فى أول أمره غناء ، ومن ذكر الغناء فقد ذكر اللحن والنغم والتقطيع أو قل بعبارة موجزة فقد ذكر الوزن . والواقع انا لا نعرف فى تاريخ الامم القديمة ان الشعر والموسيقى قد نشأا مستقلين وانما نشأا معاً ونميا معاً أيضاً ثم استـقل الشعر عن الموسيقى فأخذ ينشد ويقرأ وظلت الموسيقى محتـاجة الى الشعر فى الغناء مستقلة عنه فى التوقيع الخالص أو قل ظل الغنـاء نقطة الاتصال بين هذين الفنين . وفى هذا العصر

الحديث وحده أخذت الموسيقى تستغنى عن الشعر استغناء تاماً وتتخذ النثر أحياناً موضوعاً لالحانها وأخذنا نشهد فى الملاعب الموسيقية الفرنسية قصصاً تمثيلية موسيقية منثورة غير منظومة وأخذنا نجد أيضاً قطعاً موسيقية منفصلة منثورة غير منظومة. ولم نشهد فى لغتنا العربية الى الآن فيما ظهر غناء يعتمد على النثر دون الشعر وانما الغناء العربى كله منظوم مهما يكن نوع النظم الذى يلجأ اليه . انما المسألة التى تستحق أن تدرس وأن يزال عنها الحجاب هى تاريخ الأوزان العروضية التى أحصاها العلماء : كيف نشأت ، ومتى نشأت ، وهل عرف العرب الجاهليون هذه الاوزان التى أحصاها الخليل والاخفش أم هل عرفوا بعضها واستحدث المسلمون بعضها الآخر ، وما الاوزان التى عرفها الجاهليون ، وما الاوزان التى استحدثها المسلمون ، وأى أوزان الجاهليين أسبق الى الظهور ، وهل ظهرت هذه الاوزان منفصلة أم هل تطور بعضها الى بعض ، وأيها تطور عن الآخر ، وما الاسباب الفنية الاضطرارية أو الاختيارية التى حملت المسلمين أن يستحدثوا ما استحدثوا من الاوزان . كل هذه مسائل خليقة أن تدرس وأن يزال عنها الحجاب ، ولكن ذلك ليس بالشىء اليسير الآن على أقل تقدير ، فلنكتف بعرضها ولننتظر

الكتاب السابع

النثر الجاهلي

١

ظهور النثر

وهنا أيضاً لا نرى بداً من تغيير نظرية القدماء وأنصار القديم فاولئك وهؤلاء متفقون على أنه قد كان للعرب فى جاهليتهم نثر وعلى أن هذا النثر قد وجد قبل الشعر وكان أكثر منه وأغزر مادة . ولكن الرواة لم يحفظوا من النثر شيئاً يذكر بالقياس الى ما حفظوا من الشعر لأن الوزن والقافية اعانا على وزن الشعر وروايته وخلا منهما النثر فلم يحفظ منه الا النزر اليسير . وعلى هذا النحو أخذ القدماء يفاضلون بين الشعر والنثر ومضى ابن رشيق وأمثاله فى هذا اللون من المفاضلة فقدم الشعر لأن الوزن والقافية يجعلانه أشبه بالدر الذى ينتظمه العقد بينما النثر يشبه بالدر الذى لا نظام له . وقدم الشعر لان صاحبه ينشده قائماً بينما لا يقوم صاحب النثر الا فى الخطابة وهلم جراً . . .

ولكن هذه النظرية فى نفسها غير صحيحة . ولا بد من أن يتفق قبل كل شيء على ما يفهم من لفظ النثر عند مؤرخى الآداب كما اتفق على ما يفهم عندهم من لفظ الشعر . فأما ان فهم من النثر كل كلام لا ينظمه وزن ولا قافية فليس من

شك فى أن قد كان للعرب الجاهليين نثر منذ عصور قديمة جداً ، وليس من شك فى أنهم تخاطبوا بالاشارات والكلمات والجمل المقتضبة قبل أن يظهر فيهم الشعور الفنى الذى يحملهم على أن يتغنوا و يقرضوا الشعر . ولكن هـذا النوع من النثر ان أهمّ أصحاب اللغة وعلم النفس فهو لا يعنى مؤرخ الآداب فى قليل ولا كثير . وما رأيك فى مؤرخ الآداب الذى يعنى عنـدنا بأحاديث الناس فى حياتهم اليومية وحاجاتهم العادية المبتذلة ، انما النثر الذى يعنى به مؤرخ الآداب هو النثر الذى يمكن أن يعدّ أدباً ، الذى يمكن أن يقال انه فن ، فيه مظهر من مظاهر الجمال وفيه قصد الى التأثير فى النفس من أى ناحية من أنحائها ، هو هذا الكلام الذى يعنى به صاحبه عناية خاصة و يتكلفه تكلفاً خاصاً و يريد أن يأخذك بالنظر فيه والتعويل عليه كما يعنى الشاعر بشعره ويحاول أن يؤثر به فى نفسك : فاذا فهم النثر على هذا النحو — ولا ينبغى أن يفهم فى تاريخ الآداب إلا على هذا النحو — فليس من شك فى أنه قد كان عند العرب أحدث عهداً من الشعر ، ذلك لأن العرب ليست أمة ممتـازة من بقيـة الامم التى خلقها الله نشأت ومعها شعرها ونثرها وعلمها وأدبها وانما هى كغيرها من الأمم نشـأت ونمت وتطورت حسب النظام الاجتماعى الطبيعى الذى سيطر وما يزال يسيطر على حياة الشعوب جميعاً .

ونحن نعرف ان الشعر أقدم عهداً من النثر وانه أول مظاهر الفن فى الكلام لأنه متصل بالحسّ والشعور والخيـال وهذه الملكات الطبيعية التى تكاد تنشأ مع الفرد والجماعة . فهو ينبعث اذن عن الحياة الانسانية انبعاثاً يوشك أن يشبه انبعاث الضوء عن الشمس والعطر عن الزهرة . فأما النثر فهو لغـة العقل ومظهر من مظاهر التفكير ، تأثير الارادة فيه أعظم من تأثيرها فى الشعر وتأثيرها فى الرواية

فيه أعظم من تأثيرها فى الشعر أيضاً ، فليس غريباً أن يتأخر ظهوره وأن يقترن بظواهر أخرى طبيعية واجتماعية لا يحتاج اليها الشعر . ولسنا نعرف أمة قديمة أو حديثة ظهر فيها النثر قبل أن يظهر الشعر أو ظهر فيها النثر مع ظهور الشعر وانما الذى نعرفه فى تاريخ الآداب عامة ان الامم تأخذ بحظها من الشعر قبل كل شىء وتنفق من حياتهـا عصوراً طوالا يطور فيهـا الشعر ويستحيل وهى تجهل النثر جهـلا تاماً . وأنت تستطيع أن نلتمس الامر عند اليونان والرومان والامم الغربية فسترى ان هذه الامم كلها تغنت ونظمت الشعر قبـل أن تعرف النثر بأزمان طوال . وأنت تستطيع أن نلتمس ذلك فى الامم والبيئات غير الراقيـة المعاصرة لنـا ، فسترى أمما وحشية أو بدوية تتغنى وتنظم الشعر وليس لها من النثر حظ . وأنت تستطيع أن نلتمس ذلك فى أقاليمنـا المصرية نفسها فسترى البيئات المصرية الجاهلة تنظم الشعر فى لغتها العامة ولكنها لا تعرف النثر فى هذه اللغة نفسها إلا حين تأخذ بحظ من التعليم يختلف قلة وكثرة .

فالنثر اذن متأخر حديث العهد بالقياس الى الشعر ، وهو لا يظهر ولا يقوى عادة الا حين تظهر فى الجماعة وتقوى هذه الملكة المفكرة التى نسميهـا العقل وحين تظهر وتشيع هذه الظاهرة الاجتماعيـة التى نسميها الـكتابة . فالعقل يفكر ويروى ويحتاج الى أن يعلن تفكيره وترويته والـكتابة تمكنه من أن يقيـد تفكيره وترويته ويعلنهما الى الناس . ولا بد من أن تظهر آثار هذه القوة المفكرة التى نسميها العقل فى الشعر قبل ظهورها فى النثر حتى اذا ضاق الشعر بوزنه وقافيته عن تفكير العقل احتاج العقل الى أن يتحلل فى التعبير عن أغراضـه من هذه القيود الشعرية من وزن وقافية ولغة خاصة واعتماد على الخيال . ومن هذه الحاجة التى يشعر بهـا العقل حين يضيق به الشعر يظهر النثر فيعتمد العقل على لغـة

التخاطب وأساليبه ليتحدث الى النـاس ثم ما يزال بهذه اللغـة والأساليب يصلحها ويهذبها حتى ينشأ له فن جديد ليس شعراً وليس لغـة تخاطب وانما هو شيء وسط بينهما ، ويقوى هذا الفن شيئاً فشيئاً بمقـدار ما يقوى العقل ويرقى حتى يتم تكوينه فاذا هو لغة التاريخ والفلسفة والدين ، واذا هو مظهر من المظاهر الادبية الخالصة .

٢

موقفنا من النثر الجاهلى

فاذا نحن التمسنا تاريخ النثر عنـد العرب الجاهليين على ضوء هذه النظرية فقـد يكون من العسير جداً ان لم يكن من المستحيل أن نهتدى الآن الى شىء قيم ذلك لأننا مضطرون الى أن نقف من النثر الجاهلى نفس الموقف الذى وقفناه من الشعر الجاهلى فنقسم العرب الى قسمين عرب الشمال وعرب الجنوب ونرفض من غير تردد كل ما يضاف الى عرب الجنوب من نثر قبل الاسلام ذلك لأن هذا النثر الذى يضاف اليهم كالشعر قد روى بلغة قريش التى لم يكن لهم بها علم فيجب ألا يكون صحيحاً . والأمر فى النثر أظهر منـه فى الشعر فان لهؤلاء الناس لغـة معروفة كتبوها وتركوا لنا فيها نصوصاً منثورة نستطيع أن نقرأها وندرسها ونستخلص منهـا بعض القواعد الفنية للنثر ، فمن العجيب أن يكون لهم نثران أحدهما فى لغتهم الطبيعية والثانى فى لغة لم يكن لهم بها عهد . ومن الغريب أن لا يتركوا لنا أثراً واحداً مكتوباً فيه نثر قد كتب بلغة قريش . واذن فـكل ما يضاف الى اليمنيين من نثر مرسل أو مسجوع أو خطابة فى الجاهليـة مرفوض لا قيمة له ولا حظ له من الصحة انتحل بعد الاسـلام انتحالاً للاسباب التى قدمناها فى الـكتاب الثالث .

أما عرب الشمال فلا بد من أن نقف من نثرهم موقفنا من شعرهم ، ولعلك تذكر أنا نرفض أكثر الشعر الذى أضيف الى ربيعة ونحتاط أشد الاحتياط فى سائره الذى نشأ فى عصر متأخر جداً كشعر الأعشى . فنحن نقف نفس هذا

الموقف مما يضاف الى ربيعة وغيرها من عرب العراق والبحرين والجزيرة ، نرفضه ولا نكاد نقبل منه شيئاً . فلم يبق إلا المضريون . وقد عرفت أنا نلتمس المقاييس التي نتبين بها صحة الشعر المضرى فى الجاهلية أو بطلانه وانه يخيل الينا أن قد وفقنا من هذه المقاييس الى شيء . ولكن الأمر فى نثر مضر أصعب من الأمر فى شعرها . فليست الأمم فى حاجة الى أن تكون عظيمة الحظ من الحضارة لتقول الشعر وليست هى فى حاجة الى الكتابة لتقول الشعر أيضاً ، فاذا صحّ أن نسلم بأن المضريين قد قالوا الشعر على بداوتهم وضعف حظهم من الحضارة حين تحضروا قبل الاسلام فقد يكون من الحق أن نتردد فيما يضاف اليهم من النثر لأنا فى حاجة الى أن نعرف تاريخ حضارتهم الجاهلية وتاريخ رقيهم العقلى ، وظاهر أن الشعر الذى يضاف اليهم لا يكاد يمثل لنا من هذا شيئاً ، ونحن نجهل أو نكاد نجهل تاريخ انتشار الكتابة عندهم وليس لدينا أثر واحد مكتوب فيه نص عربى مضرى كتب قبل الاسلام ، واذا صح الاعتماد على الرواية بعض الشيء فى الشعر فليس من البحث العلمى فى شيء أن نعتمد على الرواية وحدها فى النثر . فنحن إذن مضطرون الى أن نرفض هذا النثر الكثير الذى يضاف الى المضريين قبل الاسلام مع أننا نقبل بعض ما يضاف اليهم من الشعر .

٣

صور النثر الجاهلى

ومع ذلك فكل شىء فى تاريخ الأدب العربى يدل على أن قد كان للمضريين نثر ما بل يدل على أن قد كان لهم قبل الاسلام نثر وصل الى حد من الرقى لا بأس به ، فما يصح لنا من الشعر الجاهلى كامل الخلق متقن البناء فيه أثر التفكير والروية وحسبك أن تنظر فى شعر زهير والنابغة والحطيئة لتقتنع بذلك . وقد كان لهم حظ لا بأس به من الحضارة فى مكة والطائف والمدينة . وكانوا يتخذون الكتابة فى أغراضهم التجارية والاقتصادية وكانوا على حظ غير قليل من الاتصال باليهود والنصارى ومجوس الفرس فكان من المعقول أن يدعوهم هذا كله الى التفكير والروية ثم الى الكتابة واستحداث النثر وكانوا على حظ من العلم والمعرفة بأخبار الأولين وأحوال الأمم الأخرى وكان لهم ألوان أخرى من الفنون كالنجوم والطب وما الى ذلك . وكل هذا يكفى ليكون لهم نثر ما . فنحن حين نرفض ما يضاف اليهم من النثر لا نزعم أنهم قد جهلوا النثر جهلاً تاماً ولم يعرفوه إلا بعد الاسلام وإنما نزعم أن قد كان لهم نثر لم يصل الينا منه شىء بطريقة علمية قاطعة أو مرجحة ، سنقول : وهذه الخطب التى تضاف الى وفود العرب عند كسرى ، وهذا السجع الذى يضاف الى الكهان ، وهذا الكلام الذى يضاف الى قس بن ساعدة ، وهذه الحكم والوصايا التى تضاف الى حكمائهم وعظمائهم ماذا تصنع بها ؟ فنجيب نرفضها فى غير تردد لأنك تستطيع أن تقرأها وتنظر فيها لتردها كلها الى العصور الاسلامية التى انتحلت فيها وأكثرها انما انتحل فى أول القرن الثانى وفى القرن الثالث للهجرة لنفس الأسباب التى حملت على انتحال الشعر من سياسة ودين وقصص وشعوبية وتكثر فى الرواية وما الى ذلك .

وكل ما يمكننا أن نستخلصه من هذا النثر الذى يضاف الى الجاهليين انما هو شىء واحد وهو أن من الممكن أن يكون هذا النثر قد حاول قليلاً أو كثيراً تقليد ما كان للعرب فى جاهليتهم من نثر لحفظ لنا صورة ما من هذا النثر الجاهلى دون أن يحفظ لنا نصاً من نصوصه . وأكبر الظن أن القرن السادس للمسيح قد شهد اتصال المضرية بالامم الأجنبية وأخذها بشىء من أسباب الحضارة واستعارتها الكتابة من أهل اليمن أو من النبط والسريان على اختلاف العلماء فى ذلك وتأثرها بالحياة الحضرية العامة فنشأ فيها نوع من النثر لم يتحلل من قيود الشعر كلها وانما تحلل منها بعض الشىء ، لم يلتزم فيه الوزن وانما التزمت فيه القافية التزاماً ما فنشأ السجع الذى كان يلتزم فى بعض الخطابات الفنية وفى بعض الرسائل الفنية أيضاً . وما نظن الا أنهم حين استعملوا الكتابة فى حاجاتهم اليومية العادية لم ينقيدوا تقييداً ما فكان لهم نوعان من النثر اذن أحدهما فنى لم يتحلل من قيود الشعر التحلل المطلق والآخر عادى اعتمد على لغة التخاطب أكثر من اعتماده على أى شىء آخر . ولو قد وصلت الينا طائفة مكتوبة من هذا النثر لاستطعنا أن نقيم تاريخ النثر العربى على أساس متين وأن نعرف كيف استطاع العرب أن يتحللوا من قيود الشعر والى أى حد وصلوا من هذا التحلل وكيف تطور نثرهم حتى انتهى الى حيث نراه أيام بنى أمية و بنى العباس . ولكن شيئاً من هذه النصوص لم يصل الينا . والذين يريدون أن يدرسوا تاريخ النثر العربى الصحيح مضطرون الى أن يردوه لا الى نثر جاهلى بل الى القرآن وحده ، فنحن نعلم الى أى حد بعد التأثير الأدبى للقرآن فى نفوس العرب حتى أصبح المثل الأعلى الذى يحتذيه الكاتب والمحاور والخطيب والشاعر أيضاً . غير أن الشعراء كانوا يحتفظون كما رأيت بسنن شعرية موروثة وكان لديهم فيما

يظهر نماذج شعرية جاهلية نأثروها وقاسوا عليها . وظاهر أن قد كانت للخطباء سنن خطابية وللمحاورين سنن فى الحوار فان سلسلة الحياة لم تنقطع بين الجاهلية والاسلام ؛ وظاهر أيضاً أن قد كانت لهم سنن فى النثر أيضاً نلمحها فى القرآن ونلمحها فى أحاديث النبى وفى أحاديث الخلفاء وخطبهم ، ولكن أمر النثر كما رأيت ليس كأمر الشعر ، فلدينا نماذج شعرية للعصر الجاهلى وليس لدينا نموذج نثرى واحد لهذا العصر . ستقول : والأمثال ؟ وأنا أرى معك أن طائفة غير قليلة من الأمثال يجب أن تكون جاهلية ولكن تحقيق هذه الأمثال الجاهلية التى لم تستحدث فى الاسلام ليس بالشىء اليسير ، والأمثال بطبيعتها أدب شعبى مضطرب متطور يصح أن يؤخذ مقياساً لدرس اللغة ومقياساً لدرس الجملة القصيرة كيف تكون ومقياساً بنوع خاص لعبث الشعوب بالألفاظ والمعانى . ولكن هذا كله شىء والنثر الفنى شىء آخر .

ومن غريب الأمر أن حظ النثر الذى يضاف الى الجاهليين من مظاهر الفساد والانتحال كحظ الشعر الذى يضاف اليهم ، فهناك نثر تعرف فيه السهولة واللين كهذا الذى يضاف الى قس بن ساعدة ، وهناك نثر تعرف فيه الشدة والرصانة كهذا الذى يضاف الى أكثم بن صيفى . وحياة الناثرين من الجاهليين مضطربة كحياة الشعراء ، فقس بن ساعدة قد عمّر سبعة قرون أو ثلاثة قرون أو قرنين ونصف قرن ، وهى فيما يظهر أقل سن يتفق عليها المعتدلون . وكان أكثم بن صيفى من المعمرين ، وحياة ذى الأصبع العدوانى لاتخلو من الأعاجيب . فاذا قارنت فساد هذا النثر واضطرابه بفساد حياة الناثرين واضطرابها لم تتردد فى أن تقف من هذا النثر موقفنا . ستقول والخطابة ماذا نصنع بها ؟ أترى أن العرب لم يكونوا خطباء قبل الاسلام والاجماع منعقد على ان قد كان فيهم الخطباء

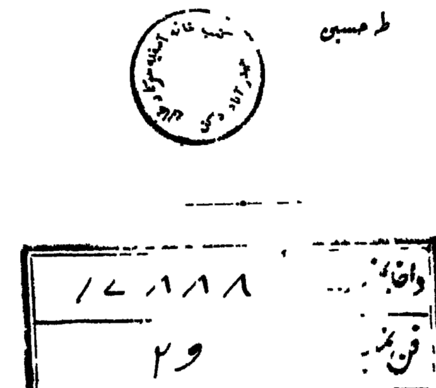
المفوهون ؟ أما أنا فلا أنكر أن قد كان للعرب قبل الاسلام خطباء، ولكنى لا أتردد فى ان خطابتهم لم نكن شيئاً ذا غناء وانما الخطابة العربية فن اسلامى خالص، ذلك أن الخطابة ليست من هذه الفنون الطبيعية التى تصدر عن الشعوب عفواً ويعنى بها الأفراد لنفسها وانما هى ظاهرة اجتماعية ملائمة لنوع خاص من الحياة. وكل الحياة الاجتماعية للعرب قبل الاسلام لم تكن (وان غضب أنصار القديم) تدعو الى خطابة قوية ممتازة، فالحواضر المضرية كانت حواضر تجارة ومال واقتصاد، ولم يكن للحياة السياسية فيها خطر يذكر ولم تكن لهم حياة دينية عملية قوية تحتاج الى القاء الخطب كما تعود النصارى والمسلمون. وأهل البادية كانوا فى حرب وغزو وخصومات، وهذا يدعو الى الحوار والجدال ولكنه لا يدعو الى الخطابة، فالخطابة تحتاج الى الاستقرار والثبات والاطمئنان الى الحياة المدنية المعقدة. وأنت لا ترى عند اليونان خطابة أيام الملوك ولا أيام البداوة ولا أيام الطغيان وانما الخطابة اليونانية ظاهرة ملازمة للحياة السياسية العامة ديموقراطية كانت أو ارستوقراطية ولم يعرف الرومان الخطابة أيام البداوة ولا أيام الملوك ولا أيام الجمهورية الارستوقراطية وانما عرفوها حين تعقدت حياتهم السياسية وظهرت فيهم الخصومات الحزبية. ولم تظهر الخطابة فى أوروبا المسيحية اذا استثنينا خطب الكنائس الا فى العصر الديموقراطى حين تعقدت الحياة السياسية واشتركت فيها الشعوب. فلا تصدق اذن أن قد كانت للعرب فى الجاهلية خطابة ممتازة انما استحدثت الخطابة فى الاسلام، استحدثها النبى والخلفاء وقويت حين نجمت الخصومة السياسية الحزبية بين المسلمين.

* *

فأنت ترى من هذا الكتاب كله أن الأمر فى الأدب الجاهلى مخالف كل

المخالفة لمـا اتفق عليه الأساتذة والمعلمون ، فكثرة الشعر الجاهلي بين مرفوض ومشكوك فيـه ، وقلته في حاجة الى الدرس . وما يضاف الى الجاهليين من نثر لا قيمة له ولا غناء فيه . واذن فهل ضاع العصر الجاهلي حقاً ؟ أما نحن فقد بيّنا رأينا في ذلك حين قلنا أن الحياة الجاهلية يجب أن تلتمس في القرآن لا في الأدب الجاهلي . واذا لم يكن بد من أن نختم هذا السفر بجملة تلخص رأينا فنحن ننظر الى الأدب الجاهلي كما ينظر المؤرخون الى ما قبل التاريخ و ينتخذ لدرسه الوسائل التى تتخذ لدرس ما قبل التاريخ . فأما تاريخ الأدب حقاً ، التاريخ الذى يمكن أن يدرس في ثقة واطمئنان وعلى أرض ثابتـة لا تضطرب ولا تزول فانما يبتدئ بالقرآن م؟ .

ط حسين



الفهرس